Luis Nicolau Parés
Fábio Baqueiro Figueiredo
ORGANIZADORES

África

entretecendo perspectivas

EDUFBA

África: entretecendo perspectivas

Luis Nicolau Parés
Fábio Baqueiro Figueiredo
(orgs.)

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

PARÉS, L. N., and FIGUEIREDO, F. B., eds. *África*: entretecendo perspectivas [online]. Salvador: EDUFBA, 2024, 269 p. ISBN: 978-65-5630-896-8. https://doi.org/10.7476/9786556308968.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribição 4.0.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimento 4.0.

África: entretecendo perspectivas reúne um conjunto de pesquisas recentes sobre o continente africano desenvolvidas no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (Pós-Afro/UFBA). Fundado em 2005, o Pós-Afro tem servido como um ponto focal para pesquisadores do Brasil e do Sul Global desenvolverem pesquisas com recorte interdisciplinar, privilegiando o diálogo entre universidade e sociedade, entre Estudos Africanos e Afro-Brasileiros e entre perspectivas teóricas do norte e do sul, com destaque para a contribuição de intelectuais africanos. Enfocando temas da atualidade e do passado recente da África, os textos aqui reunidos espelham a variedade de interesses e abordagens presentes na universidade brasileira. Das percepções de senegalesas em São Paulo às memórias das guerras de independência na África Austral e o regime do *apartheid*, passando pela construção de identidades raciais, étnicas e nacionais por meio do museu e das publicações científicas, tanto em contextos coloniais quanto pós-coloniais, e chegando a reflexões sobre a forma de encarar os temas africanos em nossa prática acadêmica, este livro oferece a seus leitores um panorama temático, abrindo diversas janelas com vista privilegiada para o lado de lá do Atlântico.

África

entretecendo
perspectivas

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor
Paulo Cesar Miguez de Oliveira

Vice-reitor
Penildon Silva Filho

EDUFBA

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora
Susane Santos Barros

Conselho Editorial

Titulares
Angelo Szaniecki Perret Serpa
Caiuby Alves da Costa
Cleise Furtado Mendes
Evelina de Carvalho Sá Hoisel
George Mascarenhas de Oliveira
Mônica de Oliveira Nunes de Torrenté
Mônica Neves Aguiar da Silva

Suplentes
José Amarante Santos Sobrinho
Lorene Pinto
Lúcia Matos
Lynn Alves
Paola Berenstein Jacques
Rafael Moreira Siqueira

APOIO:

CAPES ceao PÓS-AFRO

AFROFUTURAS

COLEÇÃO AFROFUTURAS

ESTUDOS ÉTNICOS, ESTUDOS AFRICANOS & DIVERSIDADE

A Coleção Afrofuturas – Estudos Étnicos, Estudos Africanos & Diversidade visa reunir publicações que tratam de questões associadas ao passado e presente das relações e hierarquias interétnicas, do racismo, de temas que dizem respeito ao continente africano e às diásporas, bem como ao debate em torno da diversidade, da intolerância e do multiculturalismo.

Coordenação Editorial
Livio Sansone
Universidade Federal da Bahia, Brasil
Jamile Borges da Silva
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Conselho Editorial
Abdulai Sila
escritor, Guiné-Bissau
Annalisa Frisina
Universidade de Pádua, Itália
Antonio Sergio Guimarães
Universidade de São Paulo, Brasil
Claudio Alves Furtado
Universidade de Cabo Verde, Cabo Verde
Eberhard Rothfuss
Universidade de Bayreuth, Alemanha
Elísio Macamo
Universidade de Basileia, Suíça
Antonio Evaldo de Barros
Universidade Federal do Maranhão, Brasil
Felipe Bruno Martins Fernandes
Universidade Federal da Bahia, Brasil
Jeferson Bacelar
Universidade Federal da Bahia, Brasil
Jocélio Teles
Universidade Federal da Bahia, Brasil
John Collins
Universidade da Cidade de Nova York, Estados Unidos
Maria Alice Rezende
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Miriam Pillar Grossi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
Omar Ribeiro Thomaz
Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Patricia Matos
Universidade de Lisboa, Portugal
Teresa Cruz e Silva
Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique
Ute Fendler
Universidade de Bayreuth, Alemanha

Luis Nicolau Parés
Fábio Baqueiro Figueiredo
ORGANIZADORES

África

entretecendo perspectivas

Salvador
Edufba
2024

2024, autores.
Direitos para esta edição cedidos à Edufba.
Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Coordenação editorial
Cristovão Mascarenhas

Coordenação gráfica
Edson Nascimento Sales

Coordenação de produção
Gabriela Nascimento

Assistente editorial
Bianca Rodrigues de Oliveira

Capa e projeto gráfico
Gabriel Cayres

Revisão
Discovery

Normalização
Beatriz Marques Sacramento

Sistema Universitário de Bibliotecas – UFBA

África : entretecendo perspectivas / Luis Nicolau Parés, Fábio Baqueiro Figueiredo, organizadores. – Salvador : EDUFBA, 2024.
269 p.

Contém biografia.
ISBN: 978-65-5630-652-0

1. Estudos africanos. 2. África – Estudo e ensino – Brasil – História. 3. Relações étnicas. 4. Grupos étnicos – África. 5. Diáspora africana. 6. Cultura afro-brasileira. 7. Literatura africana – Estudo e ensino. 8. Brasil – Civilização – Influências africanas. 9. América – Civilização – Influências africanas. I Parés, Luis Nicolau. II. Figueiredo, Fábio Baqueiro.

CDD 305.896081

Elaborada por Selma Matos – CRB-5: BA-001001

EDITORA FILIADA À:

ASOCIACION DE EDITORIALES UNIVERSITARIAS DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE

Associação Brasileira das Editoras Universitárias

EDUFBA Rua Barão de Jeremoabo, s/n – *Campus* de Ondina,
Salvador – Bahia CEP: 40170 115 / Tel: (71) 3283-6164
www.edufba.ufba.br / edufba@ufba.br

Sumário

7 **Introdução** - Entretecendo perspectivas sobre a África a partir do Pós-Afro
Luis Nicolau Parés & Fábio Baqueiro Figueiredo

PARTE I – MITOS, ORALIDADES E LITERATURAS

19 **Capítulo 1** - Lendo a África no Brasil: questões situadas sobre a pesquisa e o ensino de literaturas africanas
Fábio Baqueiro Figueiredo

37 **Capítulo 2** - Amadou Hampâté Bâ e a epistemologia *griot*
Eumara Maciel dos Santos

67 **Capítulo 3** - O sagrado, a feitiçaria e a relação humana com a natureza em Moçambique colonial
Marcos Dias Coelho

PARTE II – DESLOCAMENTOS

87 **Capítulo 4** - Serviçais (contratados) de Angola para as roças de cacau em São Tomé e Príncipe: recrutamento, emigração e repatriamento (1912-1915)
Ana Luzia Pires Lobo Jacinto

109 **Capítulo 5** - Entre o "vou lá e volto" e o "não quero viver a vida toda aqui": trajetórias transmigrantes de mulheres africanas no Brasil (São Paulo)
Amanda Medeiros Oliveira

PARTE III – MULHERES, AGÊNCIA E REPRESENTAÇÕES

135 **Capítulo 6** - Corporeidade e imaginário colonial: padrões de visualidade nas fotografias de mulheres da Guiné "Portuguesa" no livro *Raças do Império*
Isabelle Baltazar Cunha da Cruz

155 **Capítulo 7** - Outras heroínas: protagonismo cultural e político feminino no contexto da independência de Angola
Luiz Augusto Pinheiro Leal

PARTE IV – INSTITUIÇÕES E NACIONALISMOS

183 **Capítulo 8** - Arte e cultura material makonde no Museu de Nampula: formação de acervo e ciência colonial em Moçambique (1950-1960)
Lia Dias Laranjeira

211 **Capítulo 9** - Pensando a nação e o desenvolvimento na Guiné-Bissau: o INEP e a *Soronda*
Didier Té

241 **Capítulo 10** - A historiografia das narrativas autobiográficas na África Austral: um debate transnacional
Igor de Carvalho Gonçalves da Costa

265 **Sobre os autores**

INTRODUÇÃO

Entretecendo perspectivas sobre a África a partir do Pós-Afro

LUIS NICOLAU PARÉS
FÁBIO BAQUEIRO FIGUEIREDO

A ideia desta coletânea surgiu da inquietação de disponibilizar ao público mais amplo uma amostra da pesquisa sobre diversos contextos africanos realizada no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), carinhosamente conhecido como Pós-Afro. Tendo sido criado em 2005, na esteira da promulgação da Lei nº 10.639, que incluiu no currículo escolar brasileiro a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana, a escolha dessa sigla-apelido não foi, obviamente, fortuita. Ela reconhecia tacitamente como a pesquisa acadêmica sobre África e sobre a diáspora africana nas Américas estavam imbricadas na agenda antirracista brasileira, ao mesmo tempo em que assinalava também a necessidade de que essas duas áreas, a dos Estudos Africanos e a dos Estudos Afro-Brasileiros (ou Afro-Latino-Americanos, pensando mais amplamente), se mantivessem em relação e em diálogo permanente, para que pudessem se desenvolver de forma mais vigorosa.

Essa orientação politicamente engajada, decididamente antirracista e irredutivelmente dialógica tem marcado a produção de estudantes, professores, pós-doutorandos e pesquisadores do Pós-Afro ao longo da sua breve história. Cabe lembrar que esses anos foram também de grandes transformações na universidade brasileira, que foi aberta (a fórceps, seríamos tentados a dizer) para uma multiplicidade de sujeitos historicamente subalternizados, que trouxeram consigo vivências, questionamentos, problemas e agendas de pesquisa, conceitos e abordagens completamente novos, tensionando a produção de conhecimento e as práticas de formação de quadros superiores no Brasil. Em que pesem os inumeráveis e inevitáveis conflitos e tensões, o Pós-Afro foi, provavelmente, um dos espaços universitários brasileiros em que esses "novos" sujeitos acadêmicos tiveram uma maior latitude e capacidade de expressão, além de terem a oportunidade de articular, em primeira mão, suas preocupações intelectuais e políticas com as mais recentes tendências internacionais e as agendas de pesquisa emergentes do "Sul Global", aportadas por um quadro docente antenado e pela presença constante de professores visitantes sênior baseados em universidades de referência no continente africano e, em menor medida, na América Latina.

Como um espaço estratégico de formação de recursos humanos em nível superior, o Pós-Afro foi um dos principais atores institucionais a subsidiar a rápida expansão dos Estudos Africanos no Brasil, e particularmente na Região Nordeste. Egressos do Pós-Afro lideram grupos de pesquisa e coordenam núcleos acadêmicos, além de serem muitas vezes os titulares das disciplinas do campo nas principais universidades públicas do Pará, do Maranhão, do Ceará, de Pernambuco e da Bahia. Mas esse impacto vai muito além das fronteiras nacionais, uma vez que um bom número de estudantes africanos e latino-americanos passou pelo Pós-Afro, e, na Costa Rica, na Colômbia, no Senegal, na Guiné-Bissau, em Angola e em Moçambique, egressos do programa também contribuem para a abertura ou consolidação dos Estudos Africanos em seus respectivos contextos, trabalhando a partir de universidades públicas, arquivos nacionais ou institutos oficiais de pesquisa.

Toda essa multiplicidade de sujeitos e contextos levou a uma igualmente múltipla produção acadêmica, entre dissertações, teses, capítulos, artigos, livros e muitas outras formas menos canônicas de divulgação científica. Em comum, essa produção compartilha a adesão às orientações básicas que mobilizaram a constituição do Pós-Afro há mais de 15 anos: a construção de um conhecimento socialmente relevante e a perspectiva dialógica, entre

diferentes disciplinas das humanidades, entre os Estudos Étnicos e os Estudos Africanos, e entre Brasil, o restante da América Latina, o Caribe e a África. Também em comum, o fato de fazer pesquisa a partir da Bahia, reivindicando esse espaço – amplamente estudado, celebrado e objetificado, crucial para o próprio desenvolvimento dos estudos sobre relações raciais e sobre a cultura afro-americana, com impactos fortes também nos Estudos Africanos nas Américas – também como um lócus privilegiado de enunciação acadêmica. Dessa forma, a comunidade do Pós-Afro se apresenta como herdeira e continuadora de uma tradição intelectual secular que se especializou em atravessar fronteiras, produzida no encontro e no embate entre a universidade e a cultura negra popular, em que se cruzam muitas influências vindas um pouco de toda a parte do planeta. Obviamente, tudo isso nunca significou, na prática de ensino, pesquisa e divulgação do Pós-Afro, reduzir os Estudos Africanos a um campo auxiliar dos Estudos Afro-Brasileiros ou utilizar exclusivamente um quadro teórico a partir da lente da diáspora. Ao contrário, a necessidade de estudar contextos africanos de forma autônoma sempre foi uma orientação fundamental do programa, como demonstram os textos reunidos nesta coletânea.

De todo modo, acreditamos que é necessário que a sociedade brasileira, dentro da universidade e fora dela, tenha uma boa ideia de como andam as nossas conversas, especialmente levando-se em conta o cenário político, em que permanece insidiosa uma tendência de desqualificação violenta tanto das demandas sociais por democracia e igualdade quanto da pesquisa na área das ciências humanas. Nesse contexto, o campo dos Estudos Africanos no Brasil, de modo geral, e o Pós-Afro, em particular, vêm sofrendo dos dois lados. Este livro é, portanto, uma tentativa de manter o diálogo aberto, com outros grupos e núcleos brasileiros, africanos e latino-americanos interessados nos Estudos Africanos, e também com o público brasileiro mais amplo, cujo interesse pela África vem de longe.

Não sendo possível reunir num só volume uma exposição ordenada e sistemática da produção do programa ao longo dessas quase duas décadas, a seleção dos autores e das temáticas dos textos que compõem esta coletânea se produziu de uma forma aleatória e não planejada, por meio de uma chamada aberta a todos os docentes, discentes e egressos da linha de Estudos Africanos do Pós-Afro, para escreverem sobre os assuntos de suas pesquisas. Apesar dessa relativa arbitrariedade, emergiram uma série de elementos compartilhados que, de algum modo, refletem o leque de interesses atuais dos estudos

sobre a África produzidos, direta ou indiretamente, a partir do Pós-Afro ou em diálogo com suas práticas de formação, pesquisa e divulgação científica. Uma primeira constatação é que a maioria dos textos tratam da África "lusófona" ou dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP), dando continuidade a uma tendência histórica dos estudos sobre o continente africano no Brasil. A maioria dos capítulos apresenta um recorte temporal que corresponde ao período colonial, embora alguns deles examinem as continuidades e rupturas que se deram no período pós-independência. Como exceção, o capítulo 2 trata de temas mais gerais, como o papel da oralidade na condição de distintivo epistemológico africano. Em decorrência do anterior, constata-se que boa parte dos textos se debruça, de uma forma mais ou menos explícita, com a já longa tradição de crítica ao colonialismo, expondo as estratégias de dominação portuguesa, em suas várias manifestações no âmbito político, social, cultural e institucional. Em paralelo, pode-se notar uma preocupação com a superação do colonialismo, em diversos âmbitos, e com as formas conflituosas de lembrar a época violenta e ao mesmo tempo esperançosa das independências africanas. Um outro interesse que perpassa vários dos capítulos é o foco na mulher, nos diversos contextos nacionais e nas diásporas ultramarinas. A ênfase na representação e na agência da mulher se alinha com a crescente visibilidade do feminismo negro e seus diversos eixos de interseccionalidade. Por outro lado, a multidisciplinaridade característica do Pós-Afro é perceptível na variedade de abordagens abarcando a história social, os estudos culturais, a literatura e o que poderia ser chamado de história antropológica. Essas constatações permitiram organizar a diversidade interna da coletânea em quatro eixos temáticos, não isentos de superposição: *mitos, oralidades e literaturas*; *deslocamentos*; *mulheres, agência e representações*; e, finalmente, *instituições e nacionalismos*.

Mitos, oralidades e literaturas

O primeiro capítulo da coletânea, de autoria de Fábio Baqueiro Figueiredo, problematiza o olhar brasileiro sobre a África a partir de um balanço dos estudos sobre literatura africana desenvolvidos no Brasil, nas últimas cinco décadas. Um sobrevoo histórico do crescimento institucional dos Estudos Africanos no país identifica a agenda antirracista como uma das principais forças impulsionando esse campo de estudos, mas também condicionando suas possibilidades de desenvolvimento. Figueiredo sublinha a necessidade

de uma reflexão crítica sobre a interface entre política, pesquisa e ensino no seio dos Estudos Africanos, alertando para as armadilhas do posicionamento situado do pesquisador brasileiro. Ele nota a escassez de acadêmicos não lusófonos pesquisando literatura africana escrita em português e a tendência a comparar e associar essa produção literária com a literatura afro-brasileira, como se fossem parte de um mesmo objeto identitário. Figueiredo reivindica um conhecimento brasileiro sobre a África, mas que evite um caráter excessivamente autorreferencial e que invista na compreensão das complexidades locais e globais da produção africana contemporânea. Sem oferecer respostas prontas, o capítulo sinaliza uma agenda de pesquisa dos Estudos Africanos a partir do Brasil, alinhada a um esforço de constante vigilância epistemológica e de superação de barreiras editoriais e linguísticas que permita alargar as redes de intercâmbio intelectual.

Desde uma outra perspectiva, embasada nos pressupostos da crítica literária e da história, Eumara Maciel dos Santos se debruça sobre a oralidade, considerada por ela como um fundamento epistemológico das culturas negras, capaz de desestabilizar o conhecimento grafocentrado e eurocentrado dos Estudos Africanos. Para tal, Santos nos propõe uma viagem comentada através da obra de Amadou Hampâté Bâ, reivindicando a figura dos *griots* como agentes da palavra dita, do pronunciamento oral e do seu poder de ação no mundo. As "literaturas orais" são concebidas como técnicas de arquivo, como formas alternativas de ativar o passado, de fazer história e de criar identidades. Sem ignorar a presença da escrita no continente, inclusive reconhecendo o esforço de Hampâté Bâ por recopilar nos seus livros esses saberes, Santos destaca a dimensão performativa que acompanha os "textos orais" e que dificilmente sobrevive na sua translação escrita.

Adentrando o universo das cosmogonias africanas, o capítulo de Marcos Dias Coelho examina como os povos do sul de Moçambique concebem a sua relação com o "mundo natural". Garimpando em memórias, processos-crime e relatos etnográficos produzidos por agentes coloniais, Coelho rastreia indícios da crença local segundo a qual certos ataques de grandes felinos aos humanos são causados por indivíduos singulares capazes de se transmutar naqueles animais para agredir suas vítimas. A crença no poder de metamorfose humano, próxima do universo ideológico da feitiçaria que atribui intencionalidade humana ao infortúnio, serve de mote para interrogar as concepções autóctones relativas a uma suposta separação ontológica entre homens, animais e espíritos. As evidências coletadas sugerem a continuidade e fluidez

entre diversos estados do ser e servem de guia ao autor na sua compreensão de como as sociedades moçambicanas "se percebem em relação ao ambiente".

Deslocamentos

A mobilidade, a circulação e os fluxos migratórios emergem como temas de renovado interesse nos Estudos Africanos. O capítulo de Ana Luzia Pires Lobo Jacinto propõe um olhar desde a história social para o tema sempre candente do trabalho forçado promovido pelos poderes coloniais, muitas vezes análogo à escravatura e, no caso em apreço, vinculado a processos de migração transoceânica. A autora examina o deslocamento involuntário de milhares de homens e mulheres retirados dos sertões interiores de Angola e embarcados em Luanda e outros portos para trabalharem nas fazendas de cacau nas ilhas de São Tomé e Príncipe. Essa política de abastecimento de mão de obra às plantações, ideado pelo estado colonial português, vinha operando desde 1875, mas o texto focaliza no período de 1912-1915, após a instauração da República em Portugal, quando, já sob a forte pressão inglesa, essa exploração humana foi exposta e, aos poucos, descontinuada. Com uma análise atenta aos regulamentos de trabalho e documentação complementar consultada nos arquivos de Luanda e São Tomé, Lobo revela as características dessa migração forçada, o processo paralelo de retorno a Angola nos anos finais daquela política laboral e o continuado desinteresse das autoridades coloniais pelos trabalhadores africanos que impulsionavam a economia da metrópole.

O texto de Amanda Medeiros Oliveira tem um caráter mais etnográfico e examina outro movimento migratório, dessa vez contemporâneo, conectando o continente africano com o Brasil. Ela acompanha a trajetória de duas mulheres, Aminata, do Senegal, e Christine, da República Democrática do Congo, até chegarem ao bairro do Brás, em São Paulo. As histórias de vida evidenciam a heterogeneidade de experiências envolvida no deslocamento atlântico. Atenta e sensível aos valores culturais dos contextos africanos de origem, assim como ao contexto de chegada, a análise dos relatos autobiográficos dessas mulheres africanas migrantes permite a Oliveira ensaiar uma etnografia multissituada. O texto enfatiza a necessidade de feminizar os estudos migratórios, geralmente focados em homens jovens, e problematiza a crise econômica como principal causa do êxodo. Oliveira esquadrinha a gênese e motivações do projeto migratório, os diversos percursos transitados,

as expectativas e adversidades burocráticas, as redes de sociabilidade reconstituídas nos países de acolhimento e as dimensões afetivas e econômicas envolvidas nessas experiências. Ela conclui que os projetos de futuro dessas mulheres são plurais e dinâmicos, sujeitos a reconfigurações decorrentes de suas biografias e conjunturas específicas: Aminata vislumbrando um trânsito alternado entre Senegal e Brasil, e Christine enxergando o Brasil como estágio prévio à sua entrada na Europa.

Mulheres, agência e representações

O capítulo de Isabelle Baltazar Cunha da Cruz dá continuidade ao foco na mulher africana. Ele trata da representação imagética do corpo das mulheres da Guiné "Portuguesa" (atual Guiné-Bissau), a partir do livro *Raças do Império*, escrito pelo antropólogo Antônio Augusto Esteves Mendes Corrêa e publicado em 1943. A autora ressalta que aquela obra etnográfica, sumariando as várias sociedades africanas e asiáticas sob o domínio do Império português, está marcada pela tensão entre a ênfase na suposta "diversidade natural" desses povos e as políticas de assimilação do período ditatorial do Estado Novo. Cruz vai destrinchar os pressupostos científicos e os interesses de propaganda colonial que, em última instância, visavam legitimar a autoridade do colonizador metropolitano. O conteúdo substantivo do texto, porém, vai focalizar no capítulo "Gentes da Guiné", com a análise de dez fotografias que retratam mulheres guineenses, permitindo à autora revelar os "padrões de visualidade" promovidos e instaurados pelo poder colonial sobre os sujeitos colonizados. Cruz vai usar os eixos interpretativos da gestualidade e das inscrições corporais para destacar o poder de objetificação e hipersexualização do corpo feminino gerado pela narrativa fotográfica colonial. Em definitivo, o texto nos mostra como os estereótipos sobre a corporeidade da mulher africana estavam alinhados aos interesses de dominação e ao imaginário erótico e racial do homem colonizador branco.

O capítulo de Luiz Augusto Pinheiro Leal nos convida a entrar, pela porta da etnografia, nas feiras e mercados livres da periferia de Luanda, onde se vendem CDs e DVDs piratas de música popular, tanto tradicional como contemporânea, para, por meio dessa produção sonora, nos apresentar a história da independência de Angola, recuperando, nas letras das canções, a memória heroica das mulheres que participaram de levantamentos armados de libertação. Os ecos de heroínas nacionais como a rainha Nzinga Mbandi

e Deolinda Rodrigues, guerrilheira e liderança do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), ressoam e se entretecem a projetos criativos e identitários paralelos, como o da banda musical N'Gola Ritmos, fundada na década de 1940, com especial atenção a duas de suas integrantes. Leal postula que o espaço ocupado pelas mulheres no imaginário da cultura popular angolana contribuiu para desestabilizar os padrões patriarcais do colonialismo, e que a produção musical funcionou como uma arma estratégica na luta pela independência e no processo de formação nacional. Assim, a abordagem interdisciplinar entre etnografia, história e estudos culturais é utilizada para revelar a complexa trama que conecta o poder da música, a agência feminina e a política das identidades nacionais.

Instituições e nacionalismos

A quarta e última parte da coletânea expande a discussão sobre os nacionalismos africanos e suas relações com diversas instituições, como museus e centros de investigação científica, que contribuíram, de forma marcante, para legitimar práticas de governança e discursos identitários. O capítulo de Lia Dias Laranjeira examina a formação de uma coleção etnográfica no Museu de Nampula, no Moçambique colonial, integrando peças de uso ritual e cotidiano produzidas pelo povo makonde. A autora analisa o processo de aquisição desses objetos, as estratégias expositivas e as diversas práticas, agentes e instituições museológicas que contribuíram para a criação daquele artefato cultural. Laranjeira problematiza o museu etnológico como lugar de produção científica, cristalizando estereótipos do africano como antítese do civilizado e da modernidade e, desse modo, reforçando a autoridade colonial e o nacionalismo português. Por outro lado, a "arte indígena" fossilizada pela "ciência colonial", sujeita a ideais de pureza e autenticidade, contrastava com o dinamismo criativo da cultura material makonde que circulava no mercado de arte europeu e outros circuitos comerciais. Na parte final, a autora nota como, no período pós-independência, a mesma coleção e museu (renomeado Museu Nacional de Etnologia) foram agenciados pelo nacionalismo moçambicano, valorizando a arte makonde como emblema de sua diversidade cultural. Essa ressignificação sugere a continuada instrumentalização política do museu como a "casa moderna do fetiche arcaico", conforme a expressão emprestada de Anne McClintock, sobrepondo tempos diversos num mesmo espaço.

Em diálogo com o texto de Laranjeira, o capítulo de Didier Té se debruça criticamente sobre uma outra instituição, nesse caso o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP), fundado na Guiné-Bissau, em 1984, uma década após a independência. Té examina o contexto intelectual e político que propiciou a criação daquela instituição e suas transformações ao longo de duas décadas, salientando como a investigação no campo das ciências sociais, da história e da documentação tecnológica pretendia auxiliar o governo no desenho de políticas desenvolvimentistas e no paralelo esforço de construção da identidade nacional. A fonte documental privilegiada por Té, e o seu objeto de estudo também, é a publicação principal do INEP, *Soronda: Revista de Estudos Guineenses*. Té examina a história institucional, assim como a trajetória editorial da revista, para pensar a relação entre o discurso científico, o nacionalismo e o silenciamento do pluralismo étnico – este que foi uma das características mais marcantes do contexto de formação do imaginário nacional dos novos Estados Africanos, marcado ademais por graves adversidades políticas e econômicas. Té conclui que o histórico de crises, que desde o fim da Guerra Fria levou ao progressivo colapso do Estado guineense, dificultou a formação de novos quadros e comprometeu o vigor do projeto original do INEP.

O último capítulo, de autoria de Igor de Carvalho Gonçalves da Costa, apresenta um foco multinacional na África Austral, nas últimas três décadas do século XX, período em que coexistiram lutas de libertação, as guerras civis em Angola e Moçambique e o regime do Apartheid na África do Sul. No bojo dessa complexa dinâmica geopolítica, que também reverberava em países vizinhos como Namíbia, Zimbábue e inclusive em Cuba, o capítulo examina o gênero literário das memórias ou relatos autobiográficos escritos por pessoas que participaram, geralmente do lado perdedor, nos diversos conflitos militares na região. Costa almeja entender o modo como essa memória social da guerra, amiúde contra-hegemônica e crítica para com a história oficial, foi visibilizada ou silenciada, segundo as sucessivas conjunturas políticas, e de que modo essa literatura perpetua os conflitos sobre os diversos imaginários nacionais envolvidos. Uma das originalidades do texto é sua abordagem transnacional, entendendo que as várias lutas de libertação e suas resistências estavam interconectadas. A compreensão entretecida do legado documental dos "perdedores, dissidentes e ressentidos" permite afirmar a multiplicidade de adesões ideológicas e identitárias desses sujeitos históricos, atuando nas margens dos interesses nacionais e das grandes potências internacionais. Assim, a disputa de narrativas emerge

como um campo de embate político, passível de ser decifrado pela "historiografia da memória" proposta por Costa.

***

Como se pode observar a partir desta breve apresentação, os textos que compõem esta coletânea refletem, ainda que de forma incompleta e imperfeita, o espaço de diálogo e também de debate que caracteriza o fazer cotidiano dos Estudos Africanos a partir do Brasil, e em particular a partir da Bahia e do Pós-Afro. Isso também é um reflexo de como, longe de buscar constituir uma "escola" no sentido mais restrito do termo, conseguimos ao longo dos anos constituir um "fórum" (ou uma "feira"): um espaço criativo, não isento de tensões e embates, que permite a quem passa por aqui interrogar e ser interrogado por variados temas, e também por múltiplas abordagens, mobilizando perspectivas necessariamente interdisciplinares e majoritariamente reflexivas que se entretecem à história, à antropologia, à literatura e aos estudos culturais, entre outros campos do conhecimento acadêmico.

Uma última palavra sobre os autores desta coletânea. Por opção, estão aqui presentes pesquisadores em diferentes estágios da carreira, de mestres recém-titulados a pesquisadores com dez anos ou mais de doutorado. De forma semelhante, eles vêm de muitos lugares, e para outros tantos foram, após sua passagem pelo Pós-Afro: Rio Grande do Sul, São Paulo, Pará, Bahia, Ceará, Guiné-Bissau e Angola. Essa diversidade de sensibilidades, informadas pelas diferentes origens sociais e trajetórias dos autores dos capítulos que seguem, também é constitutiva desse campo em construção. Assim, é muito oportuno que sua passagem pelo Pós-Afro tenha permitido esse entretecer de perspectivas sobre a África que esta coletânea, com seu saudável ecleticismo temático, oferece a seus leitores.

***

A edição deste livro não teria sido possível sem o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), por meio do Programa de Apoio à Pós-Graduação (Proap). Os organizadores expressam ainda seus agradecimentos aos pareceristas anônimos da Edufba, por suas valiosas críticas e sugestões ao manuscrito.

PARTE I

Mitos, oralidades e literaturas

CAPÍTULO 1

Lendo a África no Brasil[1]

questões situadas sobre a pesquisa e o ensino de literaturas africanas

FÁBIO BAQUEIRO FIGUEIREDO

O olhar brasileiro para a África sempre foi politicamente carregado, e sempre se relacionou estreitamente com a nossa agenda antirracista doméstica. Ao longo do último século, o interesse acadêmico quase sempre veio a reboque de processos de aproximação, descoberta e reinvenção da África e das coisas "africanas" por grupos e coletivos negros atuantes nas esferas do patrimônio imaterial, da religião e da produção cultural, no interior da arena contestada e desigual onde a identidade nacional brasileira tem estado continuamente em construção (Alberti; Pereira, 2007; Sansone, 2002; Santos, 2005).

---

1 Este capítulo procura colocar em ordem um conjunto de reflexões desenvolvidas no âmbito de minha participação na linha de pesquisa em Estudos Africanos do Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Uma versão mais resumida foi apresentada na conferência Africa*n Relations: Modalities Reflected, promovida pela Academia de Estudos Africanos Avançados da Universidade de Bayreuth, Alemanha, em julho de 2021. Uma tradução para o inglês, ligeiramente modificada, será simultaneamente publicada na coletânea *Decolonial aesthetics II: modes of relating*, organizada por Patrick Oloko, Michaela Ott, Peter Simatei e Clarissa Vierke.

No Brasil, a raça esteve no cerne do debate público, com todas as letras ou dissimuladamente, desde que o país obteve sua independência, em 1822, e de modo ainda mais incisivo desde a Proclamação da República, em 1889 (Albuquerque, 2009; Schwarcz, 1993). A composição racial da população brasileira era considerada um obstáculo à marcha da civilização e da modernização, e os primeiros projetos de construção nacional acalentados pelas elites nacionais oscilaram entre o recurso à segregação espacial justificada pelo higienismo e a esperança eugenista depositada sobre o estímulo à imigração europeia (ou pelo menos asiática), até que o elogio da miscigenação se tornasse hegemônico durante a década de 1930 (Burke; Pallares-Burke, 2009; Pallares-Burke, 2005). A noção de que a civilização brasileira deveria ser concebida – e valorizada – como um amálgama de contribuições portuguesas, indígenas e africanas criou uma nova sensibilidade, que abriu espaço para acomodar certos aspectos da cultura e da experiência histórica negras na constituição da própria ideia de Brasil. Entretanto, isso foi alcançado às custas de diluir o "negro" no "popular" (Vianna, 2012) e de promover a falácia de que os brasileiros tinham de alguma forma conseguido engendrar uma "democracia racial" única no mundo. As marcantes hierarquias raciais que continuavam a estruturar toda e qualquer interação social no país tinham de ser solenemente ignoradas e tacitamente introjetadas, abrindo caminho para uma convivialidade racial (ou um racismo cordial) que funcionava às mil maravilhas desde que todos os envolvidos "soubessem o seu lugar" (Guimarães, 2019; Munanga, 2020; Telles, 2003) – o que incluía ainda interseções de classe e gênero.

Embora tenha alcançado um grau impressionante de hegemonia, chegando a se constituir como um verdadeiro mito fundador da nacionalidade, a "fábula das três raças" (DaMatta, 1981) foi combatida já desde a década de 1940 por intelectuais e ativistas sociais negros. Na década de 1960, o reconhecimento de que o racismo era um problema nacional fundamental que demandava atenção e estudos sérios ultrapassou os grossos portões das universidades, e desde a década de 1980 novas formas de ativismo negro se empenharam em desmantelar o "mito da democracia racial", que hoje se encontra em ruínas (Domingues, 2007, 2008, 2018; Hanchard, 1999; Pereira, 2013). O que "África" podia significar foi um aspecto desse debate desde os seus primórdios, com variados graus de relevância e visibilidade ao longo do tempo (Macagno, 2011; Sansone, 2011). Por outro lado, a ideia de "Brasil" e seus significados disputados também foram um tema recorrente do outro

lado do Atlântico nas discussões sobre o presente e o futuro dos espaços africanos sob domínio colonial português (Thomaz, 2002).

Como um historiador brasileiro que começou a estudar Angola contemporânea há cerca de 20 anos, eu tinha um interesse particular nessas interfaces entre raça e África. Tendo crescido num bairro popular e majoritariamente negro na Cidade Baixa, em Salvador, também tive a oportunidade de conhecer de perto o funcionamento íntimo das relações raciais no Brasil e suas contradições. Minha família paterna, por exemplo, oriunda do Recôncavo e fruto de uma trajetória bem-sucedida de branqueamento, era uma defensora ferrenha da miscigenação e da noção de que toda a humanidade era, ao fim e ao cabo, mestiça. Por outro lado, a parcela mais próxima de minha família materna vinha de uma trajetória social descendente em que o único capital social que restara era sua origem espanhola, à qual se recorria *ad nauseam* para marcar uma distinção em relação aos nossos vizinhos, e em múltiplas tentativas (frustradas) de estabelecer alianças matrimoniais vantajosas com outras famílias de origem espanhola mais bem colocadas socialmente. Dessa forma, estudar África para mim sempre me confrontou com preocupações e escolhas que não eram apenas teóricas ou metodológicas, mas também muito pessoais. Isso me levou a um compromisso de escuta atenta aos movimentos sociais negros e seus intelectuais orgânicos, dentro e fora da universidade, a "tomar partido" na luta antirracista empreendida por eles sem pretender assumir um desnecessário e problemático papel de "representação" de suas demandas, e, ao mesmo tempo, a uma constante busca por reflexividade no fazer dos Estudos Africanos a partir do Brasil.

Essa última preocupação informa e estrutura o que pretendo fazer neste breve texto. Apresento aqui algumas reflexões situadas acerca da maneira como a produção acadêmica sobre literatura africana vem se desenvolvendo ao longo das últimas décadas, e os impactos teóricos dessa relação profundamente entranhada entre política, pesquisa e ensino. Apesar de minha formação primária ser em História, e não em Letras ou Estudos Culturais, minha experiência de pesquisa me levou mais perto de diálogos interdisciplinares, os quais terminaram por fazer da produção cultural africana – com a literatura em primeiro plano – uma de minhas preocupações centrais. Quando enveredei por esse caminho, ainda durante a graduação, não estava abrindo uma picada na floresta virgem, e sim seguindo uma trilha que já começava a ser batida por muitos outros estudiosos brasileiros. De fato, por muitas razões contextuais a literatura se constituiu como uma

das mais importantes portas de entrada para brasileiros que procuram se aproximar de realidades africanas. Ao assumir essa posição, às margens dos estudos culturais profissionais sobre a África, gostaria de começar por um esboço necessariamente aligeirado do contexto em função do qual esse campo emergiu, para em seguida chamar a atenção para um conjunto de aspectos dominantes inter-relacionados que, a meu ver, tem limitado significativamente nossa capacidade heurística coletiva, e que precisam urgentemente ser encarados.

Não tenho a pretensão de ser o primeiro a expressar esse tipo de preocupação, é preciso que se diga. Certamente, outros pesquisadores brasileiros têm dirigido seus esforços teóricos, sua prática de pesquisa e sua relação com o ensino na mesma direção para onde estou apontando aqui, e por um bom tempo já. Este capítulo está, naturalmente, informado por essas reflexões e balanços sobre o desenvolvimento dos Estudos Africanos no Brasil, que são devidamente citados ao longo do texto. Entretanto, por uma opção deliberada, não farei menção neste capítulo a trabalhos específicos que ilustram ou denunciam qualquer um dos aspectos de que falarei adiante. Não considero produtivo fazer esse tipo de levantamento sistemático porque o objetivo aqui não é propriamente promover uma classificação avaliativa do conjunto da produção brasileira – em grande medida, porque as questões que me interessa discutir são menos posições teóricas conscientes e mais tendências difusas, em grande medida tácitas e não intencionais. Ficarão de fora ainda as diferenças regionais e institucionais, que são enormes – no Brasil temos desde centros consolidados com décadas de dedicação à literatura africana e uma margem de manobra significativa no âmbito da política universitária, quase todos localizados nas grandes regiões metropolitanas da Região Sudeste, até os pesquisadores solitários em pequenos e geralmente precários *campi* espalhados pelo interior do país. Em todo caso, preferi privilegiar mais o meio do espectro, e não há dúvida de que algumas de minhas observações parecerão talvez excessivas e eventualmente injustas, principalmente aos pesquisadores sêniores baseados nas universidades mais bem conceituadas. Finalmente, mas não menos importante, são as variações verificadas no próprio perfil racial de professores universitários e estudantes em formação no campo das literaturas africanas – algo que se relaciona à demografia e às distinções regionais no acesso de negros ao ensino superior, mas não se restringe a esses fatores. Um estudo que aborde a correlação entre raça e prática de pesquisa e ensino nos Estudos Africanos de modo geral é urgente e necessário, mas se situa

muito além do escopo deste capítulo. Em vista disso tudo, vale a pena insistir na ressalva de que essa contribuição só pode ser tomada por seu valor de face, não como um balanço bem documentado e minimamente abrangente da produção acadêmica brasileira sobre literaturas africanas, mas como um ensaio impressionista que almeja unicamente estimular um debate.

Pesquisa e política

Nas universidades brasileiras, o estudo da produção cultural africana contemporânea começou no início da década de 1970, sob as ondas de choque das independências de quase todo o continente e dos movimentos nacionalistas armados em Angola, Guiné-Bissau e Moçambique. Na verdade, o maior impulso veio de jovens estudantes universitários muitas vezes envolvidos em movimentos sociais antirracistas ou de inspiração anticolonial[2]. Esses estudantes muitas vezes tinham que encontrar por si mesmos os caminhos para dentro de seus objetos de estudo, praticamente sem orientação e em certos casos em conflito com seus professores, que duvidavam que poesia e romances escritos por africanos representassem um tema legítimo de estudo acadêmico. Não havia então, no Brasil, nenhum programa de pós-graduação em Estudos Africanos. Havia em todo o país apenas dois centros universitários que tratavam de África – o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e o Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo (USP) –, ambos subfinanciados e com equipes demasiado reduzidas para a consecução de seus objetivos institucionais, desfrutando de significativa visibilidade e alto valor simbólico, mas com uma capacidade operacional extremamente limitada. Embora funcionassem como um porto seguro para estudantes e jovens pesquisadores africanos que passavam pelo Brasil, e também como uma espécie de cabeça de ponte para a infiltração das ideias antirracistas no território conservador da academia, esses espaços ainda estavam empenhados numa ferrenha disputa para consolidar a noção de que os Estudos Africanos eram um campo legítimo do saber, em um ambiente extremamente refratário (Santos, 2021; Zamparoni, 2007).

---

2 Para o contexto, ver: Dávila (2011, p. 115-144).

Como uma disciplina especializada, as Literaturas Africanas lutaram durante décadas para conquistar um grau suficiente de autonomia em relação ao campo estabelecido dos Estudos Portugueses de onde emergiram. No processo, ajudaram a promover o interesse na África contemporânea no seio de outras disciplinas acadêmicas, especialmente a História, a Antropologia, a Geografia Social e as Relações Internacionais. Mais recentemente, outras formas de produção cultural africana, para além da literatura, entraram no radar dos estudiosos brasileiros, incluindo música, cinema e, em menor medida, teatro, dança, artes visuais e artes plásticas. Com exceção da música africana, que tem uma longa história de diálogo com a música brasileira e suas próprias redes de circulação no país, essas outras formas de expressão estética apenas muito recentemente têm alcançado o público em geral, frequentemente por meio de exposições e festivais promovidos por pesquisadores acadêmicos.

Obviamente, essas mudanças nas sensibilidades universitárias correram em paralelo a processos históricos mais abrangentes que transformaram de várias formas a sociedade brasileira. Dois deles são de particular importância: a maneira pela qual intelectuais negros recorreram à produção cultural como um modo de contornar a repressão política durante a ditadura militar (1964–1985); e, mais recentemente, uma fenomenal expansão da educação superior (2003–2016), casada com políticas afirmativas de acesso à universidade e com a inclusão obrigatória da história e da cultura africana e afro-brasileira nos currículos de todos os níveis de ensino.

Os generais que governaram o Brasil durante duas décadas estavam preocupados com a "integração nacional" e se opunham feroz e brutalmente a qualquer reivindicação política que parecesse questionar a homogeneidade e a unidade da população brasileira. Junto a sindicatos e ligas camponesas, povos indígenas e organizações negras foram alvos particularmente visados pelo aparato semilegal de contrainsurgência engendrado nos porões da ditadura. Num tempo em que a circulação global da música negra estava alcançando patamares inéditos, os ativistas negros brasileiros se voltaram para a produção cultural como plataforma política (Alberto, 2009; Perrone, 2002; Perrone; Dunn, 2001). Um evento-chave foi a criação, em 1975, do Ilê Aiyê, um bloco carnavalesco que admitia apenas pessoas de pele escura, para protestar contra a discriminação racial dissimulada praticada pelas agremiações carnavalescas de classe média então existentes. Com ligações tanto com o universo religioso afro-brasileiro quanto com intelectuais dentro da universidade,

e servindo como modelo nos anos seguintes para o estabelecimento de uma miríade de organizações que orgulhosamente se caracterizavam como "afro" Brasil afora, o Ilê Aiyê alternava consistentemente temas africanos e afro-brasileiros em seus desfiles anuais. De fato, os países recém-independentes, os "reinos" e "impérios" dos séculos pregressos, os povos, línguas e cosmologias africanas se tornaram parte integrante e indissociável das ideias e símbolos que circulavam dentro e em torno dos blocos afro, muitos dos quais foram ampliando suas áreas de atuação até se tornarem verdadeiras agências de desenvolvimento comunitário, mediando inclusive a relação dos espaços em que estão inseridos com o Estado (Afolabi, 2016; Béhague, 2006; Guerreiro, 2000; Perrone; Dunn, 2001).

A redemocratização trouxe a possibilidade de um engajamento aberto com os campos da política e do governo, e ganhos incrementais foram obtidos desde 1985. Em 2002, com a eleição de um governo de esquerda menos refratário à agenda antirracista, os movimentos negros conseguiram implementar um conjunto de políticas educacionais que vinham sendo concebidas e ensaiadas ao longo de muitas décadas (Gomes, 2019; Lima, 2008; Silva; Barbosa, 1997). Primeiro, houve uma significativa expansão do ensino superior federal, mais que dobrando as matrículas em cursos de graduação ao longo de dez anos. Metade das vagas anuais passou a ser reservada para estudantes oriundos de escolas públicas – e uma parcela delas, a estudantes negros, de acordo com a percentagem da população negra em cada estado (Johnson III; Heringer, 2015). Além disso, tornou-se obrigatória a inclusão de "história e da cultura africana e afro-brasileira" como tema transversal nos currículos de todos os níveis de ensino, tanto público quanto privado. O fato de que ao "africano" e ao "afro-brasileiro" tenha sido atribuído um peso equivalente na nova legislação educacional exemplifica a centralidade da África para a identidade negra no Brasil, e ao mesmo tempo sugere o quanto um conhecimento mais generalizado sobre o continente africano pelo conjunto da população brasileira, independente da sua autoclassificação racial, era visto por intelectuais negros como um instrumento de combate ao preconceito e de promoção da igualdade racial (Gomes, 2015; Guimarães, 2015).

Em conjunto, esses desenvolvimentos mantiveram a "África" no centro do debate público sobre raça no Brasil, como um símbolo mobilizado de muitas e diversificadas formas práticas. Eles também introduziram definitivamente a "África" nas salas de aula, corredores e programas de pesquisa do conjunto das universidades nacionais (Furtado, 2020; Macagno, 2014). Departamentos

responsáveis por cursos de formação inicial de professores tiveram que correr para se adaptar aos novos requisitos legais, abrindo vagas para especialistas, adaptando ementas, ajustando currículos e fluxogramas. Em paralelo, a demografia escolar passava por uma revolução, com a chegada de um número nunca antes visto de estudantes negros, muitos dos quais criados em ambientes estreitamente associados ao impulso antirracista e à produção cultural das décadas anteriores, que já traziam para dentro da universidade representações mais ou menos difusas sobre a África, e uma "vontade de saber" mais e mais sobre o espaço de onde foram trazidos à força seus ancestrais e sobre as atribulações, realizações e sonhos de povos que eram simbolicamente percebidos como irmãos.

Em grande medida por força desses processos históricos entretecidos, os Estudos Africanos no Brasil terminaram por se concentrar em enfoques temáticos, cronológicos e geográficos peculiares, e também por conformar um alinhamento geral a certas abordagens teóricas e epistemológicas, as quais atravessam as diferentes disciplinas com alguma tradição de pesquisa sobre temas africanos, como a História e a Antropologia, ainda que com expressões particulares em cada uma delas. No que tange, em específico, o estudo das literaturas africanas, quero argumentar que é necessário confrontar três características dominantes e interconectadas que se desenvolveram ao longo do tempo – indo da prática de pesquisa à teoria, passando pelo ensino e pela política departamental – que estão atualmente embaraçando os nossos passos em direção a um conhecimento mais abrangente e aprofundado sobre o continente africano.

A primeira dessas características se relaciona à resiliência dos antigos circuitos linguísticos, intelectuais e acadêmicos coloniais, que têm restringido as possibilidades da pesquisa sobre África no Brasil como um todo, na medida em que permanecemos muito dependentes de Portugal no que diz respeito a universidades, editoras, arquivos e bibliotecas, redes de intercâmbio e colaboração e, finalmente, perspectivas analíticas. Sérias limitações no domínio de línguas estrangeiras são uma marca estrutural da universidade brasileira, ainda mais considerando-se a expansão dos últimos 20 anos. O mercado de traduções para o português é relativamente restrito e o acesso a obras de literatos e pesquisadores africanos escritas em inglês ou francês (para não falar de árabe, iorubá ou suaíle) sempre foi muito pouco praticável. Mas há outros componentes, mais sutis, dessa especialização linguístico-regional. Angola, e em menor medida Moçambique, são espaços com profundas

ligações históricas e culturais com o Brasil. Como dispositivos simbólicos, esses dois termos geográficos assumem o lugar de uma matriz cultural que transmite um senso de "ancestralidade" (articulando autenticidade e anterioridade) no âmbito da gramática profunda das manifestações culturais e da memória social afro-brasileiras. Além disso, quando a literatura anticolonial em português chegou ao Brasil, no fim da década de 1960, por meio das redes internacionais de apoio aos nacionalistas africanos, a maior parte vinha de Angola. Os enredos eram geralmente estruturados por situações de discriminação racial articulada à classe, absoluta privação material e violência cordial, sob a hegemonia de um racismo familial e convivial – o qual engendrava um contínuo de brutalidade que começava no simbólico e descia até o físico. Esses enredos eram muito facilmente reconhecíveis como similares a experiências brasileiras, e geraram uma empatia profunda transmitida de geração em geração aos novos estudantes à medida que iam adentrando o campo.

Como resultado dessa força de arrasto simbólica, a produção acadêmica brasileira tendeu a pressupor que a estrutura das desigualdades raciais, não apenas no ambiente urbano de Luanda da década de 1960, mas no conjunto do continente africano – urbano ou rural, durante o regime colonial ou depois da independência – era fundamentalmente a mesma que vigorava no Brasil. O anticolonialismo e o antirracismo foram inexoravelmente amalgamados na crítica brasileira, tanto como posição epistêmica quanto como enquadramento heurístico. Ora, embora esse seja certamente um ponto de enunciação produtivo e plenamente justificado como epistemologia, no nível da análise essa indissociabilidade muitas vezes implicava uma associação automática e tácita entre colonialidade, de um lado, e relações raciais à brasileira, de outro, tornando difícil o reconhecimento de variações geográficas e transformações históricas no significado, na importância relativa e no funcionamento interno da raça nas diversas sociedades africanas.

Essas reflexões apontam para a segunda característica dominante que gostaria de discutir aqui. A resiliência dos antigos circuitos coloniais e o lugar da língua portuguesa como uma "eurofonia periférica" (Figueiredo, 2018; Mata, 2006) também fez com que pouquíssimos acadêmicos vindos de fora desse espaço linguístico trabalhassem com a literatura angolana, moçambicana ou cabo-verdiana. Russell G. Hamilton (dos Estados Unidos) e Michel Laban (da França) são notáveis exceções (Hamilton, 1984; Laban, 1991, 2018). O debate crítico permaneceu em grande medida circunscrito a esse espaço "lusófono", com algumas consequências relevantes. O foco

historiográfico brasileiro na emergência do "caráter nacional" e na formação de "sistemas literários" nacionais permaneceu influente, em combinação com uma leitura "pós-colonial" derivada das preocupações portuguesas com a redefinição das identidades nacionais após a independência política das antigas colônias (Rosário, 2007). Esse encaixe luso-brasileiro terminou por criar uma ênfase exagerada sobre o "colonial" como recurso explicativo, além de sacramentar a dicotomia colonizador-colonizado como uma grande narrativa que a tudo engloba e que tudo explica – a qual tanto se ajusta às expectativas brasileiras sobre o funcionamento das relações raciais quanto funciona como mito fundador da nacionalidade para as classes dominantes africanas do pós-independência.

Na condição de versões particulares da tese geral que representa o colonialismo como uma interrupção temporária do desenvolvimento histórico da civilização africana, esses mitos de fundação geralmente ressaltam o papel dos escritores (e por vezes dos músicos) como agentes da "retomada da iniciativa", na medida em que eles se "apropriam" da língua do colonizador e a transformam numa arma, por meio da qual "descobrem" ou "revelam" a cultura africana, com o objetivo de promover a "consciência nacional". Quando compram essa estrutura narrativa sem submetê-la à crítica, e sem atentar para o rico debate sobre a literatura africana "pós-colonial" conduzida em outras línguas e sua relação com o poder e o mercado, os pesquisadores brasileiros arriscam-se a projetar sua própria busca por identidade nas obras literárias africanas, desconsiderando a posicionalidade dos autores, as condições sociais e políticas da escrita, o lugar da língua em que se escreve nas hierarquias sociais correntes, os circuitos muitas vezes internacionais de recepção crítica, validação estética e mercadização da obra, entre outros aspectos. Arriscam-se ainda a, invisibilizando a mediação representada pelo próprio ato social da escrita literária, tomar como dada a existência factual da "cultura africana" que está ali representada. Isso não só anula a possibilidade de um engajamento crítico com os processos de imaginação e invenção da nação (e, num outro registro, de comodificação global da cultura africana) como também reforça uma leitura "antropológica" que muitas vezes perde de vista o político para prestar uma atenção quase exclusiva aos traços culturais, tomados como substitutivo da identidade, em que o nacional passa a equivaler ao racial. O resultado disso tudo é o aplastramento de todo e qualquer ator social africano num "colonizado" homogêneo que se move do sofrimento para a consciência e daí para a libertação, apagando-se distinções

internas, hierarquias e suas interseções, agendas políticas divergentes e conflitos das mais variadas ordens.

Finalmente, e em relação às outras duas características elencadas anteriormente, acredito ser necessário tratar brevemente da prevalência de abordagens comparativas que relacionam a literatura africana escrita em português à literatura afro-brasileira, que é uma tendência especialmente forte nos estágios iniciais da formação de novos pesquisadores. Quanto a isso, é interessante notar que o processo de institucionalização dos estudos sobre literaturas africanas no Brasil correu em paralelo a uma cruzada pelo reconhecimento do valor estético e das contribuições literárias de autores negros brasileiros. Entretanto, seja por conta de considerações táticas, seja por força do conservadorismo acadêmico, a literatura feita por autores negros que aborda a raça e o racismo no Brasil terminou por se configurar como um campo distinto, a "literatura afro-brasileira" – um contracânone a partir do qual o racismo estrutural implicado no cânone da "literatura brasileira" é continuamente atacado. Ademais, a literatura africana e a literatura afro-brasileira terminaram espremidas juntas no espaço aberto nas últimas décadas nos departamentos universitários brasileiros, que afinal não era assim tão amplo. Quase nenhuma das novas vagas de professores criadas para cumprir as novas determinações da legislação educacional foi direcionada a especialistas. Os concursos públicos exigiam o conhecimento seja de "literatura estrangeira em língua portuguesa" ou, mais frequentemente, "literatura africana *e* afro-brasileira". Essa convivência forçada não apenas tende a desencorajar a formação de pesquisadores especializados em literaturas africanas, ao diminuir suas perspectivas de empregabilidade, como também cria uma situação geral em que a maior parte dos componentes curriculares que abordam ou incluem literaturas africanas na graduação são ministrados por especialistas em literatura afro-brasileira – os quais são normalmente muito simpáticos à literatura africana, mas tendem a pensá-la sob um arcabouço conceitual bastante específico, desenvolvido para lidar com a posição marginalizada da literatura negra no Brasil e sua relação intrínseca com a identidade racial na diáspora.

Um outro efeito comum dessa situação é que, no quadro da formação de novos pesquisadores e suas primeiras produções, a literatura africana tende a ser tomada primariamente como um dispositivo auxiliar no estudo da literatura afro-brasileira. No bojo dessa relação, o que se retém da poesia e dos romances africanos é sua celebração da cultura como identidade no

quadro de uma leitura anticolonial antirracista. Ainda que isso abra a interessante (mas ainda pouco explorada) possibilidade de pensar o racismo brasileiro como colonialismo interno, e contribua para a *mise en valeur* do patrimônio cultural negro na arena pública contemporânea, a construção de um conhecimento brasileiro sobre a África termina relegado ao segundo plano. Embora, em geral, uma atenção mais apurada em relação às complexidades das realidades africanas emerja um pouco mais tarde ao longo de suas carreiras, os jovens professores brasileiros que ensinam literaturas africanas permanecem, muitas vezes, pouco conscientes das articulações entre suas obras favoritas e outras tradições literárias com as quais dialogam no quadro continental, e de seu encaixe no plano de fundo mais geral das paisagens intelectuais africanas que informam sua escrita.

Lendo a África na encruzilhada

Ainda que tudo o que se disse anteriormente seja um efeito mais ou menos inevitável do próprio desenvolvimento histórico do campo das literaturas africanas no Brasil, e tendo em vista os muitos e importantes movimentos que diversos pesquisadores vêm fazendo ao longo de suas carreiras para ultrapassar essas dificuldades, quero argumentar que é necessário um esforço consciente, concentrado e coletivo de arejar nossos enquadramentos teóricos e rever nossos referenciais comparativos, por razões tanto intelectuais quanto políticas. Entretanto, como já adiantei no começo desse percurso, não tenho soluções práticas a oferecer. Os problemas que esbocei aqui se referem a múltiplos níveis da produção do conhecimento como prática social, e a maior parte deles não são simplesmente uma questão de os pesquisadores "se conscientizarem" e mudarem individualmente a forma como abordam seus temas de pesquisa. Ao contrário, estão relacionados fortemente a dados estruturais do sistema educacional brasileiro e sua posição na divisão internacional do trabalho acadêmico, à política cotidiana das relações raciais e à "guerra popular prolongada" que é a luta contra o racismo neste país.

Mesmo se nos limitarmos ao horizonte do pouco que os pesquisadores podem de fato fazer individualmente para ultrapassar essas dificuldades, ainda estaremos navegando em águas turbulentas. Abandonar os pressupostos de uma identidade fundamental entre as experiências históricas africanas e afro-brasileiras é uma tarefa espinhosa, devido à própria vitalidade

da agenda antirracista e ao entusiasmo com a qual ela é promovida no Brasil, em múltiplos circuitos de comunicação. Nem é preciso dizer que, não fosse a África uma preocupação-chave para os movimentos sociais negros brasileiros, o espaço acadêmico para os Estudos Africanos definharia e em pouco tempo afundaria na mais absoluta insignificância. Dessa forma, mais que adotar uma postura confrontacional que facilmente desliza para a empáfia, os pesquisadores interessados na África (e especialmente os brancos) precisam exercitar o diálogo, o engajamento e a busca pela compreensão da complexidade. Em particular, essa preocupação deve orientar os esforços de institucionalização dos Estudos Africanos como um campo estruturado do conhecimento científico, que vêm sendo desenvolvidos em várias frentes por cerca de meio século, como vimos, e têm ganhado ritmo nas últimas décadas, na forma de grupos de trabalho permanentes no âmbito de associações nacionais disciplinares (como na História e na Antropologia) ou de associações nacionais multidisciplinares (como a Associação Brasileira de Estudos Africanos). O acesso ao trabalho de teóricos e críticos africanos é igualmente vital para essa empreitada. Como algumas iniciativas individuais já vêm indicando, como, por exemplo, Nascimento (2015), Macedo (2016), Furtado e Gomes (2017), Moutinho (2019), Rosa (2020), precisamos nos empenhar em superar barreiras editoriais e linguísticas, de modo a alargar nossas redes de intercâmbio intelectual, enriquecer nossas ferramentas analíticas e mergulhar com seriedade na produção crítica de todo o continente africano.

Uma outra questão importantíssima é repensar, após ter dado um passo atrás e reconhecido, para além das convergências, as enormes diferenças entre as estruturas sociais e experiência histórica dos dois lados do Atlântico, quais seriam as possíveis vantagens heurísticas que o debate sobre a produção cultural afro-brasileira pode aportar ao estudo global das literaturas africanas. Acredito que essas vantagens são reais, e muito produtivas, particularmente no nível do posicionamento epistêmico. Construída sobre a experiência histórica de produzir significado sob o signo da alteridade como opressão, a teoria afro-brasileira pode proporcionar uma perspectiva contracanônica muito interessante acerca dos processos de alterização que ainda subjazem tanto à escrita literária na África quanto à crítica acadêmica em todo o mundo, e que vão muito além da distinção colonizador-colonizado que ainda orientam em larga medida os esforços feitos a partir dessa posição, desdobrando-se sucessivamente em fractais que atravessam as

realidades africanas a partir de onde e sobre as quais se escreve. Em especial, essa forma de olhar pode ajudar a deslocar dicotomias produzidas por perspectivas clássicas pós-iluministas, oferecendo como opção o uso de metáforas transformadoras da produção do conhecimento como um grande mercado na encruzilhada: um processo situado, ruidoso e arriscado, baseado no encontro e no confronto com uma multiplicidade de outros que vêm de muitos diferentes lugares, para negociar suas diferenças, deixando um pouco do que trazem e levando um pouco do que encontram.

Referências

AFOLABI, Niyi. *Ilê Aiyê in Brazil and the Reinvention of Africa*. New York: Palgrave Macmillan, 2016. (African Histories and Modernities).

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo (org.). *Histórias do movimento negro no Brasil*: depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas: Pallas: CPDOC, 2007.

ALBERTO, Paulina L. When Rio was Black: Soul Music, National Culture, and the Politics of Racial Comparison in 1970s Brazil. *Hispanic American Historical Review*, Durham, NC, v. 89, n. 1, p. 3-39, 2009. DOI: https://doi.org/10.1215/00182168-2008-043. Disponível em: https://read.dukeupress.edu/hahr/article/89/1/3/35665/When-Rio-was-Black-Soul-Music-National-Culture-and. Acesso em: 16 dez. 2021.

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. *O jogo da dissimulação*: abolição e cidadania negra no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BÉHAGUE, Gerard. Rap, Reggae, Rock, or Samba: The Local and the Global in Brazilian Popular Music (1985-95). *Latin American Music Review*, New York, v. 27, n. 1, p. 79-90, 2006. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/4121698. Acesso em: 16 dez. 2021.

BURKE, Peter; PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. *Repensando os trópicos*: um retrato intelectual de Gilberto Freyre. Tradução: Fernanda Veríssimo. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

DAMATTA, Roberto da. *Relativizando*: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Rocco, 1981.

DÁVILA, Jerry. *Hotel trópico*: o Brasil e o desafio da descolonização africana, 1950-1980. Tradução: Vera Lucia Mello Joscelyne. São Paulo: Paz & Terra, 2011.

DOMINGUES, Petrônio. Black Associational Politics in 20th-Century Brazil. *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*, Oxford, 2018. DOI: https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199366439.013.649. Disponível em: https://oxfordre.com/latinamericanhistory/display/10.1093/acrefore/9780199366439.001.0001/acrefore-9780199366439-e-649. Acesso em: 15 dez. 2021.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Revista Tempo*, Niterói, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007. DOI: https://doi.org/10.1590/S1413-77042007000200007. Disponível em: https://www.scielo.br/j/tem/a/yCLBRQ5s6VTN6ngRXQy4Hqn/?lang=pt. Acesso em: 8 dez. 2021.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: história, tendências e dilemas contemporâneos. *Dimensões*, Vitória, v. 21, p. 101-124, 2008. Disponível em: https://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2485. Acesso em: 8 dez. 2021.

FIGUEIREDO, Fábio Baqueiro. Escalas da identidade na literatura africana das independências: uma abordagem exploratória sobre nacionalismo, identidades sociais e produção cultural. *Revista Tempo*, Niterói, v. 24, n. 1, p. 1-20, 2018. DOI: https://doi.org/10.1590/tem-1980-542x2018v240101. Disponível em: https://www.scielo.br/j/tem/a/t8vbGhPK5NC7zdCS97H3MPw/?lang=pt. Acesso em: 16 set. 2018.

FURTADO, Cláudio Alves; GOMES, Pátricia Godinho (org.). *Encontros e desencontros de lá e de cá do Atlântico*: mulheres africanas e afro-brasileiras em perspectivas de gênero. Salvador: Edufba, 2017.

FURTADO, Cláudio Alves. Pesquisa em e sobre África no século XXI: África, africanos e africanistas. *AbeÁfrica*: revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos, Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, p. 14-36, 2020. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/abeafrica/article/view/39756. Acesso em: 27 jun. 2021.

GOMES, Nilma Lino. Making the Teaching of Afro-Brazilian and African History and Culture Compulsory: Tensions and Contradictions for Anti-racist Education in Brazil. *In*: ARAÚJO, Marta; MAESO, Silvia Rodríguez (org.). *Eurocentrism, Racism and Knowledge*: Debates on History and Power in Europe and the Americas. London: Palgrave Macmillan, 2015. p. 192-208. DOI: https://doi.org/10.1057/9781137292896_11. Disponível em: https://link.springer.com/chapter/10.1057/9781137292896_11. Acesso em: 15 dez. 2021.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador*: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2019.

GUERREIRO, Almerinda. *A trama dos tambores*: a música afro-pop de Salvador. São Paulo: Ed. 34, 2000. (Todos os Cantos).

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. A democracia racial revisitada. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 60, p. 9-44, 2019. DOI: https://doi.org/10.9771/aa.v0i60.36247. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/36247. Acesso em: 8 dez. 2021.

GUIMARÃES, Selva. The teaching of Afro-Brazilian and indigenous culture and history in Brazilian basic education in the 21st century. *Policy Futures in Education*, United Kingdom, v. 13, n. 8, p. 939-948, 2015. DOI: https://doi.org/10.1177/1478210315579980. Disponível em: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1478210315579980. Acesso em: 15 dez. 2021.

HAMILTON, Russel. *Literatura africana*: literatura necessária. Lisboa: Ed. 70, 1984. (Biblioteca de Estudos Africanos, v. 2).

HANCHARD, Michael (ed.). *Racial Politics in Contemporary Brazil*. Durham: Duke University Press Books, 1999.

JOHNSON III, Ollie A.; HERINGER, Rosana. *Race, politics, and education in Brazil*: affirmative action in higher education. New York: Palgrave Macmillan, 2015. Disponível em: http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4009203. Acesso em: 15 dez. 2021.

LABAN, Michel. *Angola*: encontro com escritores. [Porto]: Fundação Eng. António de Almeida, 1991. 2. v.

LABAN, Michel. *Dicionário de particularidades lexicais e morfossintácticas da expressão literária em português*: Moçambique. Paris: Chandeigne, 2018. (Moçambique: a-maginar, v. 1).

LIMA, Ivan Costa. As propostas pedagógicas do movimento negro no Brasil. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL DE PEDAGOGIA SOCIAL, 2., 2008, São Paulo. *Proceedings online* [...]. São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2008. p. 2-16. Disponível em: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000092008000100009. Acesso em: 8 dez. 2021.

MACAGNO, Lorenzo. Estudos africanos no Brasil: uma questão de afinidades eletivas? *Revista Tempo, Espaço e Linguagem*, Irati, PR, v. 5, n. 3, p. 124-137, 2014. Disponível em: https://revistas2.uepg.br/index.php/tel/article/view/6772. Acesso em: 27 jun. 2021.

MACAGNO, Lorenzo. Três "raças" e uma nação? A propósito de África no Brasil e Brasil na África. *Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais*, Pernambuco, v. 1, n. 2, p. 94-112, 2011. Disponível em: https://periodicos.ufpe.br/revistas/realis/article/view/8744. Acesso em: 8 dez. 2021.

MACEDO, José Rivair (org.). *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016.

MATA, Inocência. Da língua à cultura: alguns aspectos da problemática linguística nos Cinco (Angola, Cabo Verde, Moçambique, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe). *Quo vadis, Romania*? Zeitschrift für eine aktuelle Romanistik, Karlsruhe, n. 27, p. 38-45, 2006.

MOUTINHO, Laura. Cooperação internacional, parcerias acadêmicas e afeto na perspectiva Sul-Sul. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 27, n. 3, p. 1-9, 2019. DOI: https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n367310. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ref/a/DkKjBqB9nTCnvXS68h8xDZD/?lang=pt. Acesso em: 11 jul. 2022.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*: identidade nacional versus identidade negra. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Cultura negra e identidades).

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Filosofia africana. *Filosofia africana*, Brasília, DF, [2015]. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/. Acesso em: 15 mar. 2022.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *Gilberto Freire*: um vitoriano dos trópicos. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

PEREIRA, Amilcar Araujo. *O mundo negro*: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

PERRONE, Charles A.; DUNN, Christopher (org.). *Brazilian Popular Music and Globalization*. New York: Routledge, 2001. DOI: https://doi.org/10.4324/9780203462287. Disponível em: https://www.taylorfrancis.com/books/edit/10.4324/9780203462287/brazilian-popular-music-globalization-charles-perrone-christopher-dunn. Acesso em: 16 dez. 2021.

PERRONE, Charles A. Nationalism, Dissension, and Politics in Contemporary Brazilian Popular Music. *Luso-Brazilian Review*, Madison, v. 39, n. 1, p. 65-78, 2002. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/3513834. Acesso em: 16 dez. 2021.

ROSA, Marcelo Carvalho. Sociologias emergentes: uma agenda não-exemplar. *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, Vitória, v. 8, n. 1, p. 136-148, 2020. DOI: https://doi.org/10.47456/cadecs.v8i1.33470. Disponível em: https://periodicos.ufes.br/cadecs/article/view/33470. Acesso em: 11 set. 2022.

ROSÁRIO, Lourenço do. [Miniconferência oral]. *In*: ENCONTRO DE PROFESSORES DE LITERATURAS AFRICANAS, 3., 2007, Rio de Janeiro. *Apresentação* [...]. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007. Tema: Pensando África: crítica, ensino e pesquisa.

SANSONE, Livio. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 27, p. 249-269, 2002. DOI: https://doi.org/10.9771/aa.v0i27.21038. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21038. Acesso em: 27 jun. 2021.

SANSONE, Livio. USA & Brazil in Gantois: Power and the Transnational Origin of Afro-Brazilian Studies. *Vibrant*: virtual brazilian anthropology, Brasília, DF, v. 8, n. 1, p. 536-567, 2011. Disponível em: http://www.vibrant.org.br/issues/v8n1/livio-sansone-usa-brazil-in-gantois/. Acesso em: 8 dez. 2021.

SANTOS, Jocélio Teles dos. A antropologia afro-brasileira no diálogo sul-sul: história do Centro de Estudos Afro-Orientais. *Bérose*: encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, Paris, p. 1-16, 2021. Disponível em: https://www.berose.fr/article2320.html. Acesso em: 8 dez. 2021.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder*: disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: Edufba, 2005.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e; BARBOSA, Lucia Maria de Assunção (org.). *O pensamento negro em educação no Brasil*: expressões do movimento negro. São Carlos: EdUFSCar, 1997.

TELLES, Edward Eric. *Racismo à brasileira*: uma nova perspectiva sociológica. Tradução: Ana Arruda Callado, Nadjeda Rodrigues Marques e Camila Olsen. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul*: representações sobre o terceiro império português. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

ZAMPARONI, Valdemir. A África e os estudos africanos no Brasil: passado e futuro. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 46-49, 2007. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252007000200018. Acesso em: 27 jun. 2021.

CAPÍTULO 2

Amadou Hampâté Bâ e a epistemologia *griot*[1]

EUMARA MACIEL DOS SANTOS

Diz-se que: "O ferreiro forja a Palavra, O tecelão a tece, O sapateiro amacia- a curtindo-a". [...] Antes de dar início ao trabalho, o tecelão deve tocar cada peça do tear pronunciando palavras ou ladainhas correspondentes às forças da vida que elas encarnam. O vaivém dos pés, que sobem e descem para acionar os pedais, lembra o ritmo original da Palavra criadora, ligado ao dualismo de todas as coisas e à lei dos ciclos. Como se os pés dissessem o seguinte: "Fonyonko! Fonyonko! Dualismo! Dualismo! Quando um sobe, o outro desce. A morte do rei e a coroação do príncipe, A morte do avô e o nascimento do neto" [...] De sua parte, diz a naveta: "Eu sou a barca do Destino. Passo por entre os recifes dos fios da trama que representam a Vida. Passo do lado direito para o lado esquerdo, desenrolando meu intestino (o fio) para contribuir à construção. E de

1 Este capítulo é um desdobramento de preocupações que comecei a desenvolver durante a escrita da minha tese de doutorado, intitulada *A tessitura da palavra: um estudo sobre oralidade africana na obra de Amadou Hampâté Bâ*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos em 2019, sob a orientação do prof. dr. Valdemir Zamparoni e do prof. dr. Jesiel Oliveira Filho.

> *novo passo do lado esquerdo para o lado direito, desenrolando meu intestino. A vida é eterno vaivém, permanente doação de si".*
> Hampâté Bâ (2010, p. 185, tradução nossa)

Na passagem do texto "A tradição viva", que integra um dos volumes da coleção História geral da África, do projeto da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), do Ministério da Educação (MEC) e da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), o maliense Amadou Hampâté Bâ retrata os ofícios tradicionais de sociedades segmentárias oeste-africanas, divididas entre pastores, tecelões, ferreiros, *griots* e outras tantas, para as quais a fala exerce uma função singular no cotidiano de muitos desses povos da chamada África Negra, sobretudo na zona do Sael, região sociopolítica abaixo do Saara, representada horizontalmente de leste a oeste do continente, incluindo Senegal, Mauritânia, Mali, Burkina Faso, Níger, Nigéria, Chade, Sudão e Sudão do Sul, Eritreia e Etiópia.

Nesses espaços, as cosmogonias têm na palavra a fonte de vida, de cultura e de história, no trato da oralidade como uma estrutura motivacional das consciências individuais e coletivas, suas formas de ver e agir sobre o mundo: aqui, uma resposta negro-africana para o que pode significar a palavra. Falar é agir sobre si e sobre a atividade à qual se dedica, como é descrito na citação que encabeça este capítulo, de um dos livros de referência para os Estudos Africanos; doa-se, portanto, falar é um modo de viver. O homem é feito de palavras, é de si a matéria da palavra. Ou, ainda, segundo Fábio Leite ([1995 ou 1996], p. 105), a fala é um "elemento desencadeador de ações ou energias vitais", um valor civilizacional africano e

> [...] pode-se dizer que o ofício, ou a atividade tradicional, esculpe o ser do homem. Toda a diferença entre a educação moderna e a tradição oral encontra-se aí. Aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja, nem sempre é vivido, enquanto o conhecimento herdado da tradição oral encarna-se na totalidade do ser. Os instrumentos ou as ferramentas de um ofício materializam as Palavras sagradas; o contato do aprendiz com o ofício o obriga a viver a Palavra a cada gesto. Por essa razão a tradição oral, tomada no seu todo, não se resume à transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos. Ela é geradora e formadora de um tipo particular de homem. Pode-se

> afirmar que existe a civilização dos ferreiros, a civilização dos tecelões, a civilização dos pastores etc. (Hampâté Bâ, 2010, p. 189, tradução nossa).

A fala como criadora da própria vida através do tempo, que é geracional, e do espaço, que é coletivo, seria a definição da tradição oral negro-africana à qual Amadou Hampâté Bâ se refere, e posso ratificar essa afirmação, acrescentando a discussão de Jan Vansina, no capítulo "A tradição oral e sua metodologia", que também integra o tomo I de História geral da África, quando diz que "[...] a tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra" (Vansina, 2010, p. 151).

Essa relação entre o humano e a palavra falada é o objeto desta escrita, e este estudo sobre tradição oral africana tem como ponto de partida a obra literária de Amadou Hampâté Bâ, o maliano que coletou e também produziu narrativas, recuperando essa motivação que orienta as ações individuais e coletivas em muitas das sociedades da África Ocidental, mesmo que diversas formas de escrita fossem utilizadas, que não a alfabética, ou quando passou a ser utilizada a escrita árabe naquela região após o século XVI, sob influência da expansão do islamismo ao sul do Saara e na costa oriental do continente, por exemplo. Em outras palavras, as sociedades africanas a que Hampâté Bâ se refere eram sociedades em que a escrita era algo secundário, de modo que a palavra falada era o que regulamentava a vida das pessoas.

Segundo Jan Vansina (2010), as sociedades africanas de tradição oral reconhecem a fala como modo de preservar a sabedoria ancestral e não apenas como um instrumento de comunicação, e para poder lidar com a palavra ou ser um desses mestres da tradição oral, pressupõe a preparação para tal. Hampâté Bâ registra que são estimados 21 anos de aprendizagem, mais 21 de prática e mais 21 anos dedicados aos ensinamentos dos conhecimentos em que são especialistas. Educado para tal, Hampâté Bâ foi em defesa da tradição oral como a referência primeira para a vida desses povos, em que ela transmite "aos vivos a significação ontológica do grupo" (Ziégler, 1972, p. 186), por meio de fórmulas, poesias, narrativas, provérbios, canções, genealogias, listas e comentários: nas sociedades da África Negra, essas são algumas das tipologias imateriais dos textos orais recorrentes na tradição[2].

---

2 E, aqui, entende-se por tradição "[...] a ideia de que eles são uma autoridade historicamente derivada ou sabedoria transmitida de geração em geração, sancionada

Por conta do seu trabalho, em termos ocidentais, a obra de Amadou Hampâté Bâ pode ser considerada como um clássico sobre as culturas de nuances do que chamo de afro-islâmicas e para os Estudos Africanos. Na literatura oral, recuperou, pelo fio da oralidade, a história dos antigos impérios, a trajetória de grandes personalidades, as demandas pré-coloniais[3], coloniais e pós-coloniais da sua zona de referência. Mas, afinal, o que tem essas tradições orais a nos dizer? Uma possível resposta seria que

> [...] a tradição oral não é apenas uma fonte que se aceita por falta de outra melhor e à qual nos resignamos por desespero de causa. É uma fonte integral, cuja metodologia já se encontra bem estabelecida e que confere à história do continente africano uma notável originalidade (Ki-Zerbo, 2010, p. 43).

Compreendendo o que é tratado também por Joseph Ki-Zerbo (2010), as tradições negro-africanas têm na palavra falada o parâmetro para orientação da vida. São sociedades regidas pela particularidade dos usos e sentidos da oralidade, transmitindo práticas culturais por meio do que definiríamos como contos populares, provérbios, adivinhas, canções e muitas outras manifestações de conhecimentos desses povos, veiculados pela oralidade como meio de expressão dessa memória viva, que se torna um canal para a difusão dessas sabedorias ancestrais. Ademais, como defende o professor Brazão Mazula em *Educação, cultura e ideologia em Moçambique* (1995, p. 56): "[...] nas sociedades predominantemente de oralidade a tradição é, ao mesmo tempo, História, saber acumulado, e cultura". Também as literaturas de tradição oral têm esse caráter interdisciplinar, e como afirmou Inocência Mata, em "A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência?" (2008), é mesmo um subsídio dos saberes das ciências sociais e humanas nas sociedades orais e emergentes de situações coloniais, sendo que a literatura pode ser um modo de ler a história.

Somada às vozes dos diversos cantos da África, no seu trabalho literário, Hampâté Bâ, com uma contranarrativa romântica inerente ao seu afrocentrismo, produziu um contradiscurso à historiografia colonial e racista sobre a África,

---

pela comunidade, que faz com que os textos realizem as funções socialmente pre-estabelecidas" (Manjate, 2015, p. 63).

3 Utilizo esse termo para um período anterior à colonização e não como ideia pejorativa do primitivo.

ou ainda, contra a história-ciência ocidental, que busca enquadrar realidades africanas aos moldes europeus, num esforço falível e assentado nas generalizações, e nos faz refletir como a literatura de tradição oral, a "oralitura" (Ayoh'Omidire, 2005, p. 347) – como a oralidade manifestando culturas, e que é um dos principais fundamentos das literaturas negro-africanas –, pode ser subsidiária para os Estudos Africanos na África e na diáspora. Sabendo da dificuldade do acesso às referências nos currículos, no caso do Brasil, um país da diáspora, a proposta neste estudo é poder apontar mais uma possibilidade de abordagem para os estudos da área, que não a eurocentrada, tratando de oralidades oeste-africanas como fundamentais para a desmarginalização e a reapropriação de saberes tradicionais (Hountondji, 2008) que elas carregam, partindo da recuperação crítica para seu estudo a fim de, quiçá, poder indicar possíveis saídas para algumas situações contemporâneas, pensando em soluções para as próximas gerações.

Quando uma fala proverbial africana avisa que "é preciso uma aldeia inteira para educar uma criança", estamos nos referindo a uma linguagem pela qual todos estão interligados, retroalimentando o ato de aprender-ensinar, tudo isso por meio de uma oralidade que pode nos ensinar muito para garantir nossa existência e dos que ainda estão por vir. Concebida dessa maneira, a oralidade seria o manancial imediatamente disponível para a reconstrução da história africana, dos saberes, dos fazeres, dos seres. É importante observar que junto à tradição oral, como fontes de pesquisa, estão a arqueologia e os documentos escritos, que também figuram no estudo da especificidade histórica, social, cultural do continente e os traços seculares que ligam as civilizações africanas. A cultura oral em África é, então, uma tradição viva, pulsante, como ratifica Joseph Ki-Zerbo (2010, p. 38): "um verdadeiro museu vivo", mesmo com todas as rupturas causadas pelos processos coloniais, pelas demandas contemporâneas que afetam a relação entre oralidade e escrita, por exemplo.

Esse museu vivo, dito sem escrita, escapa do enquadramento grafocêntrico, usando a voz, o corpo, os gestos e movimentos, com as cores e/ou sons de elementos dispostos em seu cotidiano: instrumentos musicais, tecidos, seus tipos de registros escritos etc.: é um revés epistemológico na ideia de fonte para os estudos das ciências sociais e humanas. Portanto, pelo fato de não se basear na escrita alfabética, uma sociedade não deixa de ser menos importante que outras, ou como asseveraram Hama e Ki-Zerbo, "[...] o homem é um animal histórico e o homem africano não escapa a esta definição" (2010, p. 23), já que a forma de enxergar e construir sua história por meio das narrativas da tradição oral faz dessas fontes também legítimas de conhecimento, visto que

> [...] são o reservatório dos valores culturais de uma comunidade com raízes e personalidade regionais, muitas vezes perdidas na amálgama da modernidade. Na sociedade africana, em particular a campesina, onde a tradição oral é o veículo fundamental de todos os valores, quer educacionais, quer sociais, quer político-religiosos, quer econômicos, quer culturais, apercebe-se mais facilmente que as narrativas são a mais importante engrenagem na transmissão desses valores. [...] Quer isto dizer que é nas narrativas que se encontram veiculadas as regras e as interdições que determinam o bom funcionamento da comunidade e previnem as transgressões. Essas regras e interdições formam conjuntos que variam segundo as culturas, mas apresentam algumas constantes demonstrando que as narrativas na tradição oral, em geral, estão ligadas à própria vida (Rosário, 1989, p. 40).

Pensar dessa maneira requer uma mirada fora do contexto ocidental. É uma questão de revisão metodológica. É preciso enxergar que as sociedades africanas possuem outros modos de lidar com a vida, com o tempo, com o espaço: são estruturadas de maneiras diferentes, as relações de poder são distintas, as cosmogonias são outras, mas tudo é atravessado pela tradição oral, que também é abordada na obra literária de Hampâté Bâ, sobretudo quando apresenta toda uma teoria acerca da arte narrativa de *griots* e *griotes*[4]. Tais termos são utilizados para definir artistas por profissão e linhagem, que têm preparação para perpetuação da memória das culturas

> [...] recorrendo à história, à genealogia, à tradição e a um exercício performático que se apoia em manifestações diversas

4 Para Amarino Queiroz (2007, p. 42), que recupera os estudos de Nei Lopes, no seu trabalho *As inscrituras do verbo*, "[...] a referência feita aos *griots* ou *djelis* em sua condição de depositários das tradições imemoriais, bem como o registro de seu histórico papel de agentes dinamizadores dessa memória, remete-nos imediatamente à tradição oral africana e a um modo particularmente performatizado de transmissão dos conhecimentos que vem constituindo, ao longo dos séculos, rasgos fundamentais indispensáveis à compreensão desse passado e de tantas expressões culturais que dali derivaram". "Griote: feminino de griot" (Hampâté Bâ, 2010, p. 39).

> como o canto falado, a poesia, as narrativas orais, a encenação, a música, a mímica e a dança (Queiroz, 2007, p. 42).

Esses trabalhadores da palavra entendem que o meio está transmitindo, a todo tempo, vibrações que podem ser captadas e revertidas em experiência, para, mais tarde, serem oralizadas como meio de transmissão de saberes. Não por acaso, é dito no Mali:

> 'Esteja sempre à escuta' [...] 'tudo fala, tudo é palavra, tudo procura nos comunicar um conhecimento'. [...]. Desde a infância, éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como cera virgem (Hampâté Bâ, 2003, p. 13, tradução nossa).

O que pode ser observado é que, além de ser um signo carregado de sentidos histórico-culturais, baseado nas definições linguísticas, a palavra envolve forças materiais e imateriais que regulam a vida individual e em comunidade.

Sobre a palavra assim concebida, pode-se presumir que haja regras e interdições no seu uso. A narrativa aparece como um direito de enunciação que, mesmo que outorgado por alguém a outro, é um ato linguístico de liberdade de falar, de ser ouvido, de ser reconhecido e respeitado, como descreveria Homi Bhabha em *The right to narrate* (2014). E em uma perspectiva aproximada, para Frantz Fanon (2008, p. 33): "falar é existir completamente para o outro", ou como no provérbio africano: "eu só existo porque você me reconhece".

Uma das faces desse reconhecimento é a palavra falada: "falar é definir-se", no conceito de Jan Jansen (2000, p. 225, tradução nossa). Assim, pontuemos que narrar representa um poder social do uso da palavra, ou ainda, a palavra tem peso diferente para cada um: como numa hierarquia no âmbito da comunicação verbal. Seja linhageira ou mesmo pelo tipo de profissão,

> [...] o secretismo e elitismo envolvidos na aprendizagem e recriação de certos gêneros da oratura em que o bardo ou o 'griot' é um especialista [...] e só ele detém o conhecimento dos textos mais longos e essenciais, como a epopeia, as genealogias ou a crônica histórica (Jansen, 2000, p. 225, tradução nossa).

Segundo Ana Mafalda Leite (1998, p. 21), tal fato não impede as outras pessoas de serem narradoras também, mas sem a específica iniciação.

Esse fato pode ser observado nos casos das sociedades de castas africanas, nas quais aparecem as figuras desses *griots* (*doma* e *dieli*) como uma dessas corporações geracionais de profissões, em que os herdeiros fazem viver a tradição de suas famílias e desempenham um papel social. *Dieli* em bambara significa sangue, e para Amadou Hampâté Bâ: "[...] de fato, tal como o sangue, eles [...] circulam pelo corpo da sociedade, que podem curar ou deixar doente, conforme atenuem ou avivem os conflitos através das palavras e das canções" (Ki-Zerbo, 2010, p. 195), entretanto,

> [...] não se deve confundir os tradicionalistas-doma, que sabem ensinar enquanto divertem e se colocam ao alcance da audiência, com os trovadores, contadores de história e animadores públicos, que em geral pertencem à casta dos Dieli (griots) ou dos Woloso ('cativos de casa'). Para estes, a disciplina da verdade não existe; e, como veremos adiante, a tradição lhes concede o direito de travesti-la ou de embelezar os fatos, mesmo que grosseiramente, contanto que consigam divertir ou interessar o público. 'O griot', como se diz, 'pode ter duas línguas'. Ao contrário, nenhum africano de formação tradicionalista sequer sonharia em colocar em dúvida a veracidade da fala de um tradicionalista-doma (Hampâté Bâ, 2010, p. 178-179, tradução nossa).

Entrelaçando-se ao valor da fala, esses signatários da tradição oral podem ser vistos como veículos de sua transmissão. A figura do *griot*, no sentido francês e generalizante, seria lida como a casta dos cativos narradores. Entretanto, eles constituem "[...] castas, com regras, direitos deveres, interditos, privilégios. De geração em geração, mudando de lábios, persiste a voz evocadora, ressuscitando o que não deve morrer no esquecimento" (Cascudo, 1984, p. 143). Na descrição poética da obra *Sundjata ou a epopeia mandinga*, do historiador nigeriano Djibril Tamsir Niane, o *griot* é assim (auto)definido por Djeli Mamadu Kuyatê:

> Sou griot. Meu nome é Djeli Mmadou Kuyatê, filho de Bintu Kuyatê e de Djeli Kedjan Kuyatê, Mestre na arte de falar. Desde tempos imemoriais estão os Kuyatês a serviço dos príncipes

> Keita do Mandinga: somos os sacos de palavras, somos o repositório que conserva segredos multisseculares [...] recebi minha ciência de meu pai Djeli Kedian, que a recebeu igualmente de seus pais; a História não tem mistério algum para nós; ensinamos ao vulgo tudo que aceitamos transmitir-lhe; somos nós que detemos as chaves das doze portas do Mandinga (Niane, 1982, p. 11).

Para recontar a história do Império malinquê, ou mandinga, Djibril Tamsir Niane traz a público a primeira obra utilizando exclusivamente a tradição oral, por meio da narrativa do *griot* Djeli Mamadu Kuyatê[5]. A epopeia de Sundiata Keita, conhecido como o "Príncipe Leão", remonta a história do Império do Mali (1235) como um mito fundador: o maior da África Ocidental, que influenciou profundamente a cultura da região do Rio Níger. À época, abrangia a área do atual Senegal, o sul da Mauritânia, o Mali, Burkina Faso ao norte, o oeste do Níger, a Gâmbia, a Guiné-Bissau, a Guiné, a Costa do Marfim e o norte do Gana. Ainda hoje, essas dimensões do Império e de Keita, assim como de Chaka Zulu, no sudoeste da África, são evocadas nas imagens e imaginário malinquês, por meio de narrativas diversas que circulam nessa região[6]. E como foi preservada essa memória social? Como foi retransmitida? Seria essa outra disposição do real à sua narrativa? Respondo dizendo que pudemos conhecer pela oralidade dos *griot*, pela transmissão por gerações em forma de literatura, tendo em vista que, como defende Sandra Pesavento em *História & história cultural*,

> [...] a relação entre a História e a Literatura se resolve no plano epistemológico, mediante aproximações e distanciamentos, entendendo-as como diferentes formas de dizer o mundo, que guardam distintas aproximações com o real (Pesavento, 2003, p. 80).

---

5 "Mandinga" significa "[...] 'do mandê' (Mali): um dos principais povos do grupo mandê, herdeiro do Império fundado no século XIII por Soundiata Keïta" (Hampâté Bâ, 2003, p. 300).

6 Os malinquês eram chamados de "roedores de amendoim" devido à sua atração imoderada por esse fruto (Hampâté Bâ, 2003, p. 300).

Para Boubacar Barry, em *Senegâmbia: o desafio da história regional* (2000), esse narrador, que chama de griô, é definido como pertencente a uma casta socioprofissional de grande parte da África ancestral Ocidental, e a fala seria seu trabalho. Com a participação dinâmica do público, como uma garantia de uma interlocução, são contadores de histórias, de genealogias, de contos, de crônicas, e declamadores, calcados na tradição oral, na história, na cultura, na memória coletiva, tendo dupla função social quando "rompe o silêncio do esquecimento e exalta a glória da tradição" (Barry, 2000, p. 5).

Em um estudo similar, Carolina Hofs, em *Griôs cosmopolitas: mobilidade e performance de artistas mandigas entre Lisboa e Guiné Bissau* (2014), trata da (re)produção e a circulação do trabalho desses artistas, observando o ofício dos griôs. Para Hofs (2014, p. 6), esses agentes sociais possuem a habilidade na lida por meio das "[...] palavras e dos sons, que contam nas suas letras e melodias, as histórias dos reis e famílias nobres, suas genealogias e feitos". São práticas que chamo de grióticas, que não são tão distantes do nosso entendimento.

Vejamos que a aplicabilidade dessas técnicas pode ser estendida, inclusive a muitas das comunidades afrodescendentes ligadas pela rota transatlântica do tráfico negreiro, da África e da América, e guardam as relações do trato com a palavra, com sua apresentação diversa, entre tantas outras contribuições culturais de diferentes partes do continente africano. Nesse sentido, no contexto brasileiro, por exemplo, há a tradição do candomblé, recuperando um conjunto de práticas de vários espaços africanos, um variado repertório cultural e litúrgico em que o inculcamento de valores e normas de comportamento candomblecistas se dá pela repetição de ensinamentos cotidianos na prática religiosa que evocam a memória, a continuidade do legado cultural dos povos africanos que contribuíram para a formação do candomblé; tudo isso por meio da narrativa, ou como enfatizou Maria Stella de Azevedo Santos, a ialorixá e membro da Academia Baiana de Letras, Mãe Stella de Oxóssi ([20--]): "No candomblé, a vivência mítica das divindades é cantada e contada através do que é chamado de sopro das Tradições Orais". Nos moldes das heranças culturais africanas que consideram sagrada e poderosa a palavra, a ialorixá do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador, escreveu um livro de provérbios, intitulado *Òwe - provérbios* (Stella, 2007), com o intento de transmitir, por escrito, os ensinamentos, a sabedoria do axé, a partir das influências da oralidade – até porque, como defende Lisa Earl Castillo (2008, p. 11), "o universo dos terreiros é um espaço exclusivo da oralidade", sendo que a autora não deixa de examinar e ressaltar a presença

da escrita nesses espaços. Desse modo, nota-se o quanto sacerdotes e sacerdotisas de religiões afro-brasileiras mantêm das tradições orais africanas, o quanto podem se aproximar dos mestres da palavra aos quais Hampâté Bâ faz referência, os *griots*. Assim, o recurso da repetição como prática educativa foi e é usado nesses dois casos, mesmo que com modos distintos, afinal, Hampâté Bâ (2003, p. 14, tradução nossa) descreveu: "[...] nunca nos cansamos de ouvir mais uma vez, e mais outra vez a mesma história! Para nós, a repetição não é um defeito". Repetir, aqui, não é uma falha, mas um mecanismo de sobrevivência.

Em um movimento inverso de aproximação, na África, a atuação dos *griots* nos dias de hoje tem interfaces com a tecnologia e a reinvenção de uma prática que é ancestral. Como que modernizando tradições, os *griots* malianos fazem shows numa associação comercial com a griotagem, são *griots* modernos: seja nos casos dos já famosos Fatoumata Diawra, Sona Jobarteh ou Sidiki Diabaté, que são de famílias de *griot* e tocam corá como seus ancestrais, como também Amadou e Marian, Toumani Diabeté e Mamadou Diabeté, Ali Farka Touré, Tianrien, Tamikrest, Salif Keita, Oumou Sangré, Abib Koité. Ou como no *hip hop* e a apropriação pelos *rappers* desses *griots* contemporâneos, que, em alguma medida, têm nos velhos narradores a referência primeira para o trabalho que acabam desenvolvendo, seja na África ou na diáspora, já que, assim como na Guiné-Bissau, a realidade de muitos países africanos é perpassada por um

> [...] passeio pela história pré-colonial do país que sinaliza com a ocupação de seu território pelo deslocamento dessas várias etnias, a penetração arábica, a islamização, as lutas pela independência e os embates políticos posteriores. Dados como estes proporcionam uma direta interferência sobre a criação literária e artística, inscrevendo-se numa relação entre oralidade, escritura, performance, memória, testemunho e improviso que envolvem desde os cantores/contadores da tradição [...] até os cronistas rappers e os escritores e escritoras da contemporaneidade (Queiroz, 2007, p. 15).

Então, os artistas do canto-falado, através de suas estratégias mnemônicas, tecem tradições por meio da poesia dub e também do rap (Freitas, 2016), e, afinal, como foi afirmado pelo DJ Hum, considerado um dos pioneiros do rap brasileiro, "o DJ e o MC têm relação com o *griot*" (Freitas, 2016, p. 222, grifo nosso).

Aprendeu-se, então, sobretudo com os *griots* em largos territórios da África Ocidental tradicional, que recontavam os feitos dos antepassados de famílias nobres e participavam, assim, da história dos impérios africanos, por exemplo, e, para isso, eram evidentemente muito bem regalados, sendo que

> [...] um nobre é capaz de se despojar de tudo o que traz consigo e possui dentro de casa para presentear a um *griot* que conseguiu lhe mover os sentimentos. Aonde quer que vão, estes *griots* genealogistas têm a sobrevivência largamente assegurada (Hampâté Bâ, 2010, p. 197, tradução nossa).

A formação desses sábios começava desde a infância e se prolongava por toda a vida até a velhice: seria preciso paciência e humildade para aprender a ouvir, a memorizar, para falar e performar, com habilidade artística, inclusive no domínio de, ao menos, um instrumento musical, haja vista a presença funcional dos instrumentos musicais nas narrativas africanas como parte dos textos literários produzidos na oportunidade narrativo-performática, por exemplo, "[...] o tambor, outro elemento literário referenciado em muitos textos africanos, torna-se ele mesmo poesia suplementar do griotismo dos poetas africanos" (Freitas, 2016, p. 89).

Nesses termos, Danfo Siné, um *doma* bambara, foi o tradicionalista tocador de dan[7] e mestre de iniciação do Komo, com quem Hampâté Bâ aprendeu o mito da criação do mundo de Maa n'gala; e mais dois *griots* e suas guitarras estavam ligados à história de sua vida: Koullel, considerado como o principal contador de seu tempo, o tradicionalista que lhe narrou "Kaidara" e foi uma das suas referências – daí o seu apelido de infância Amkoullel (o filho de Koullel) –, e Ali Diêli Kouyaté, o *griot* pessoal do seu padrasto, com quem conviveu muito tempo a apreender ensinamentos tradicionais fula e bambara, nos serões do pátio da sua própria casa ou na praça, quando descreveu que:

> Na primavera, íamos à noite a Kérétel para ver os lutadores, escutar os griots músicos, ouvir contos, epopeias e poemas. Se um jovem estivesse em verve poética, ia lá cantar suas improvisações. Nós as aprendíamos de cor e, se fossem belas, já no dia seguinte espalhavam-se por toda a cidade. Este era

7 Uma espécie de alaúde de cinco cordas feito com a metade de uma cabaça.

> um aspecto dessa grande escola oral tradicional em que a educação popular era ministrada no dia a dia (Hampâté Bâ, 2010, p. 174, tradução nossa).

Nesses e em outros termos, pressuponha-se que esses mais velhos tinham sempre o princípio da autoridade, quando não o monopólio, sobre os mais novos. A gerontocracia seria o princípio que sobrepuja toda hierarquia, mesmo que ela seja falocrática. No caso de sociedades patrilineares, a ancienidade de uma mulher sobre os demais garante a si o uso da palavra e o devido respeito a sua fala, que pode portar bendição ou maldição, e diz-se, em provérbio africano: "a mão do ancião pode tremer, sua voz costuma acertar o alvo". Então, as oralidades africanas perpassam também pela figura dos anciões, evidentemente sem generalizações, sua capacidade mnemônica e sua relação de guarda da palavra, como escreveu Joseph Ki-Zerbo (2010, p. 38-39):

> Seus guardiões são os velhos de cabelos brancos, voz cansada e memória um pouco obscura, rotulados às vezes de teimosos e meticulosos (*veilliesse oblige!*): ancestrais em potencial [...]. São como as derradeiras ilhotas de uma paisagem outrora imponente, ligada em todos seus elementos por uma ordem precisa e que hoje se apresenta erodida, cortada e devastada pelas ondas mordazes do 'modernismo'.

Frente ao sepultamento desses velhos sábios, de seus legados e dos distintos pleitos de uma nova geração, o registro desses ensinamentos da tradição, que permeiam as narrativas orais africanas, parecia ser o que os salvaria do esquecimento, levando em consideração também a "tensão intergeracional, novos *vs.* velhos" (Carvalho, 2017, p. 13).

Nessa motivação geracional, o fato é que o ancião, mais do que nunca, pode ser um narrador em potencial: por tudo que já viu, por tudo que já passou, viajando ou em seu lugar, e transmitiu em matéria de ensinamento entre as gerações de uma mesma sociedade. A relevância da oralidade pode ser concebida nessa experiência narrativa entre quem narra e quem ouve, acionando uma fisiologia da continuidade de traços de matrizes histórico-culturais.

Com isso, para os africanos, envelhecer também é tecer, anos a fio, uma história que mais tarde apresentará linhas de experiência na qual se

entrelaçam saberes, costumes e valores que vestem o ancião para aconselhar, pois, também em fala proverbial maliense, "estar nu é estar sem palavras". O ancião narrador, a fim de retroalimentar sua memória e a de seus ouvintes, ziguezagueia pela narração, vai e volta, faz uso da repetição. Como um tecelão, o ancião urde palavra por palavra, gesto por gesto, de forma minuciosa e com muita atenção, para que, a cada história, não se perca na linha finita do seu tempo, mas que suas palavras e seus gestos sejam guardados por todos aqueles que escutam o eco dos seus antepassados, afinal a ancestralidade é

> [...] como um tecido produzido no tear africano: na trama do tear está o horizonte do espaço; na urdidura do tecido está o tempo. Entrelaçando os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo que articula a trama e a urdidura da existência (Oliveira, 2007, p. 245).

Hampâté Bâ, como esse "mais velho", registrou fios da trama histórico-cultural do Mali quando trouxe para sua obra esse vaivém, o ziguezague das suas digressões pelas memórias que lhe são caras: ensinamentos tecidos sobre o trabalho diuturno, minucioso de sua memória na coleta e transcrição de tradições orais:

> Perguntaram-me um dia quando é que eu tinha começado a recolher as tradições orais. Respondi que na verdade jamais cessara de fazê-lo desde muito jovem, já que tive a oportunidade de nascer e crescer num meio que era uma espécie de escola permanente de tudo que se relacionasse à história e às tradições africanas. Tudo que eu escutava à noite no pátio dos meus pais, transmitia no dia seguinte a meus pequenos companheiros de brincadeiras, forjando assim minhas primeiras armas de contador de histórias. Mas eu só viria a fazê-lo de maneira sistemática alguns anos mais tarde (Hampâté Bâ, 2003, p. 141, tradução nossa).

Assim descreve o íntimo contato dos fulas com o poder da palavra desde a infância; passando pela vida adulta, tem-se o contato com sabedorias e técnicas da tradição oral, para que, quando ancião, possa ou não se deliciar com os frutos da rememoração e da transmissão de tudo aquilo que apreendeu, forjando um ciclo de sobrevivência de saberes ancestrais.

Da boca ao ouvido, entoa-se também a historiografia por meio do suporte oral, imbricada na relação mestre/discípulo, observando não só os esforços para a fidedignidade na transmissão dos relatos, mas também a oferta das rupturas inerentes da comunicação oral. Nesses moldes, o texto oral e o corpo põem-se num movimento mnemônico, rítmico, ritualístico, poético, imagético, ancestral no sentido de subsidiar a continuidade de partes de práticas tradicionais por meio dessas inscrituras do verbo, como descreveria Amarino Queiroz (2007) nessa "conversão da memória", como pontuou Valentin-Yves Mudimbe (2013), de geração em geração, conforme os modos de vida dessas sociedades às quais ele se refere ao exercitar a essencial dinâmica entre mestre/discípulo, em que

> [...] o discípulo deve se acostumar a não interromper, a 'sentir' qual pergunta pode fazer e que deve calar. Essa paciência no conhecimento é imposta como condição sine qua non, é uma verdadeira educação mental, a sua aquisição será uma prova para o mestre do amadurecimento do seu aluno (Hampâté Bâ, 1978, p. 22, tradução nossa).

Pessoas que contam, pessoas que estão atentas. Na acepção trazida por Hampâté Bâ, sacerdote e discípulo, o respeito à narração é como uma máxima na escuta dos relatos para a realização do ato da fala, do ato da escuta, do ato da comunicação do saber, da sobrevivência dele. Nesse sentido, ele realizou seu trabalho, sempre acompanhado por uma preocupação, expressa nas seguintes palavras:

> Estamos hoje, portanto, em tudo o que concerne à tradição oral, diante da última geração dos grandes depositários. Justamente por esse motivo o trabalho de coleta deve ser intensificado durante os próximos 10 ou 15 anos, após os quais os últimos grandes monumentos vivos da cultura africana terão desaparecido e, com eles, os tesouros insubstituíveis de uma educação peculiar, ao mesmo tempo material, psicológica e espiritual, fundamentada no sentimento de unidade da vida e cujas fontes se perdem na noite dos tempos (Hampâté Bâ, 2010, p. 217, tradução nossa).

Com esse alerta, defendeu que as tradições orais fossem tratadas enquanto fontes históricas e culturais, em meio às demandas da era colonial e da era chamada moderna. Colonial pela própria natureza da colonização em seus impactos exógenos, assim como a introdução da concepção ocidental da escrita, além dos vazios demográficos da África Ocidental francesa pelo recrutamento de tropas negras para a Primeira Guerra Mundial e também pelos tráficos negreiros: árabe-muçulmano e ulterior transatlântico. Moderna, com a inserção forçada de modernizações tecnológicas-industriais ocidentalizada, dos alcances da globalização, da urbanização dos espaços e o fortalecimento da lógica colonial e capitalista na qual, entre outras coisas, "a escrita se impõe à oralidade por motivos funcionais da vida econômica" (Carvalho, 1995, p. 81); portanto, ainda segundo Carvalho, o fortalecimento de um chamado imperialismo da escrita. Assim, hegemonizando as formas associadas à escrita e, consequentemente, marginalizando as formas orais, essa expressão da ocidentalização contribuiu para obstacularizar os usos e sentidos da palavra para esses povos, ofertando novas leituras da realidade, suplantação e transculturações, conforme explanou Hampâté Bâ (1997, p. 25-26, tradução nossa):

> Outrora, esse conhecimento era transmitido regularmente de geração em geração, mediante ritos de iniciação e pelas diferentes formas de educação tradicional. Essa transmissão regular foi interrompida devido a uma ação exterior, extra-africana: o impacto da colonização. Esta, chegando com sua superioridade tecnológica, com seus métodos e seu ideal de vida próprios, fez de tudo para impor seu próprio jeito de viver àquele dos africanos. Como jamais se semeia em terras não preparadas, as potências coloniais foram obrigadas a 'roçar' a tradição africana para poder plantar sua própria tradição. A escola ocidental começou, portanto, combatendo a escola tradicional africana e perseguindo os detentores do conhecimento tradicional. Foi a época em que todos os curandeiros foram jogados nas prisões como 'charlatões' ou por 'exercício ilegal da medicina'
>
> [...]
>
> Foi também a época na qual se impedia às crianças de falar sua língua materna, com o propósito de afastá-las das influências tradicionais. Isso chegou a tal ponto que, na

> escola, a criança que fosse surpreendida falando sua língua materna recebia pendurado no pescoço um quadro chamado 'símbolo', no qual estava desenhada uma cabeça de burro, e ficava privada do almoço [...] Os grãos dessa nova tradição, uma vez semeados, cresceram e deram frutos. É por isso que a jovem África, nascida da escola ocidental, tem tendência a viver e a pensar de modo europeu, pelo que não podemos repreendê-la, pois é apenas o que ela conhece. O aluno vive sempre de acordo com as regras de sua escola.

É de fundamental importância ressaltar que todos esses aspectos confluíram para rupturas no trato da tradição oral e suas cadeias de transmissão. Como um enfrentamento a tudo isso, para Hampâté Bâ, os ouvidos e olhos devem estar atentos ao continente africano que se comunica, em suas linguagens, em suas epistemologias próprias, em que ouvir, falar e viver são ações inseparáveis a formar as historiografias, as histórias oficiais e não oficiais das coletividades africanas. Nesse sentido, é deixada a seguinte reflexão, dizendo que:

> A condição mais importante de todas, porém, é saber renunciar ao hábito de julgar tudo segundo critérios pessoais. Para descobrir um novo mundo, é preciso saber esquecer seu próprio mundo, do contrário o pesquisador estará simplesmente transportando seu mundo consigo ao invés de manter-se 'à escuta'. Através da boca de Tierno Bokar, o sábio de Bandiagara, a África dos velhos iniciados avisa o jovem pesquisador: 'Se queres saber quem sou, Se queres que te ensine o que sei, Deixa um pouco de ser o que tu és, E esquece o que sabes' (Hampâté Bâ, 2010, p. 212, tradução nossa).

Portanto, ouvir, transcrever e traduzir narrativas foi o modo como Hampâté Bâ contribuiu para o registro das tradições, um dos primeiros intelectuais a registrar as literaturas orais tradicionais do oeste africano. Afora o perigo da dicotomização entre o oral e o escrito, considera-se a constituição multimodal (Kress; Van Leeuwen, 2001) das linguagens, seja de textos visuais, sonoros, performáticos ou quaisquer outros, afinal, é importante ressaltar que,

em nenhum momento, Hampâté Bâ, em sua obra, busca criticar a escrita ou criar paralelos avessos entre oralidade e escrita, ao contrário, o autor mostra que, por meio da escrita, a oralidade pode ser crescente, e ambas possuem seu valor, afinal:

> Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra (Hampâté Bâ, 2003, p. 67, tradução nossa).

A transcrição pode afetar a natureza da narrativa oral? Como ocorre e quais as compensações do oral para o escrito? Uma primeira resposta é que precisamos nos afastar novamente de um binarismo entre o oral e o escrito, como se a existência de um fosse anular o outro: são sim modalidades diferentes da língua, cada uma com suas regras, mas que não se repelem e podem, sim, se completar nas dinâmicas da linguagem, repito.

Em outras palavras, numa situação de comunicação, as motivações, a produção, a execução e a transmissão de textos orais implicam uma semiótica do corpo na postura, nos movimentos, na entonação, nos gestos, nos silêncios. As compensações para uma transcrição para a escrita ou "movimento da fala na escrita" (Hopkins, 1955 *apud* Meschonnic, 1985, p. 18, tradução nossa) podem ser expressas nos ritmos, nas rimas, na prosódia, nas reticências, no enunciado do texto de literatura oral, que vai exigir um grau de subjetivação operado no nível da linguagem: é sempre pensar o texto como interlocução entre o eu e outro, como enunciação, ou pensar o

> [...] corpo como texto. Sem corpo, as literaturas africanas são amputadas, já que, nas cosmovisões africanas, ele congrega múltiplos significados, sendo a base da interação entre os seres. O corpo se apresenta ainda como ancestral (Freitas, 2016, p. 98).

Nesse sentido, em termos teóricos, considerando padrões da literatura ocidental, para escrever, precisava-se ter a ciência de que iria operar transgressões e, ao mesmo tempo, inovar nas formas de expressão quando os moldes não dessem conta de explicar as especificidades da literatura de crivo oral. Da sua obra literária, o autor pode fazer emergir técnicas grióticas, com postura performática como a de um *griot*, que age como mobilizador da memória coletiva, por meio do trabalho com a literatura escrita, tornando identificáveis as marcas da continuidade dessa tarefa dos contadores. Uma técnica griótica pode ser apreendida no texto como um todo, é enredada de propostas de adivinha, repetições, tentativa de gestualização da escrita etc., são alguns dos elementos que remetem às ancestrais histórias.

Além da preocupação literária – estilo, estrutura, tema –, uma das marcantes características das literaturas orais africanas são os traços temáticos da cultura oral. Essa transmissão via oral é perfeitamente suscetível a um sem-número de transformações: o lapso, as imprecisões, contradições a que a memória, onde bebe a narrativa oral, é exposta. E aqui está um dos encantamentos narrativos: essa capacidade de recriação. Essas fissuras são próprias da constituição da oralidade. As tradições e as rupturas apresentadas pelo narrador, como um artista usando seus artifícios para que sua mensagem seja entendida, em que "o produtor recria, nas malhas da escrita, a roda da contação" (Padilha, 2002, p. 56). Nessas condições, os textos orais africanos apresentam interdiscursividade; um texto que repousa na memória até que tenha continuidade com o trabalho da transcrição para a literatura, seja por meio dos gêneros ocidentais ou pela recuperação por meio da recriação, com a introdução de elementos da ficcionalidade.

O fio que segui nesta escrita foi justamente o dessas formas como as literaturas africanas recuperam a tradição oral e, consequentemente, como essas tradições orais subdisiam os Estudos Africanos na África e na diáspora, tendo em mente, é evidente, que cada literatura africana possui suas próprias características estéticas, éticas, linguísticas e temáticas que reafirmam sua heterogenidade, inclusive a gerada pelas colonizações, tais como a escrita e suas demandas, operando com os conceitos de oralidade africana ou oralidades africanas. Desse modo, é importante o reconhecimento das dinâmicas das expressões, da variabilidade de registro, suas formas de recolha, seus modos de catalogação e as técnicas de arquivo das literaturas orais, e, a esse serviço, está a escrita literária de Hampâté Bâ.

Essa atuação de Hampâté Bâ na Unesco, em dada medida, ajudou a inserir em vias institucionais a tradição oral negro-africana como um patrimônio

imaterial, e, consequentemente, para pensar outra epistemologia dos saberes. A literatura foi uma das suas armas, não obstante possuir vasta produção historiográfica e literária não traduzida para o português, tais como *L'empire peul du Macina*, livro oriundo inteiramente da tradição oral que trata da história do Islã na África do século XVIII e é fruto de 15 anos de pesquisa de Hampâté Bâ, quando se dispôs a ouvir e registrar mais de mil informantes sobre a temática, mas selecionou apenas 80 destes, resultando na escrita desse trabalho publicado pela primeira vez em 1955. Com o crivo antropológico e histórico, escreveu os seguintes livros: *Jésus vu par um musulman* (1976), *Aspects de la civilisation africaine, personne, culture, réligion* (1972), *L'éclat de la grande étoile* (1974), entre outras reedições do seu trabalho para atingir um público mais vasto.

Foi nesse movimento que estudei mais sobre a África e também que busquei conhecer um pouco mais sobre a obra literária de Hampâté Bâ, como a edição original de *Amkoullel, l'enfant peul* (*Mémoires* I, 1991) e *Oui mon commandant!* (*Mémoires* II, 1994), que são a primeira e a segunda parte de sua autobiografia, consequentemente, nas quais situa o leitor no tempo e no espaço que fazem pano de fundo à sua história de vida em regiões da África Ocidental. Tem, então, uma obra repleta de gêneros que nos faz refletir sobre as literaturas e a história africanas no contexto pré-colonial, colonial e pós-independência, com suas rasuras das práticas culturais, frente às implicações da modernização, da globalização e das relações interculturais. *Amkoullel, o menino fula* se tornou, de certa forma, canônico e foi publicado no Brasil, em 2003, pelas editoras Palas Athena e Casa das Áfricas: um rico e explorado objeto de pesquisa, mas que geralmente não inclui a segunda parte dessa narrativa autobiográfica, talvez por estar sem tradução, como todos os outros, o que nos priva, em maioria, de acessar sua literatura como fonte para os Estudos Africanos.

Produziu também biografias como *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*[8] (1980), uma obra em que traça a influência política e religiosa para aquela região da África Negra do seu mestre espiritual, Tierno Bokar, quando escreve a biografia desse *sheikh* da fraternidade sufi tijaniyya, ligado à família de El Hadj Omar, o líder do povo tucolor. Destacou-se como um grande sábio muçulmano, bem como pelas suas conquistas militares e

8 Publicada originalmente em 1957.

pela edificação do Império Tucolor, que pregava a fé islâmica. Também no espaço biográfico, *L'étrange destin de Wangrin*[9] (1990) conta a história de Wangrin, tratando sobre o colonialismo, práticas religiosas no Sael do início do século XX, partindo da narração da trajetória realizada por esse intérprete da administração colonial.

Kaïdara: récit initiatique peul (1969) é o resultado da coleta de um conto da aristocracia fula islamizada, que faz parte de uma cadeia de transmissão iniciática da sabedoria por meio da palavra. *L'éclat de la grande étoile* (1974) é a tradução em versos da narrativa iniciática que é a continuação de *Kaïdara*, portanto, maiores informações, metáforas e lições podem ser ali encontradas. *Petit Bodiel et autres contes de la savane*[10] (1994) são contos orais africanos recolhidos por Hampâté Bâ. *Poignée de poussière, contes et récits du Mali* (1987) é uma coleção de contos, fábulas, lendas, histórias e crônicas de vários grupos étnicos no Mali, sempre carregada de experiências morais. *Il n'y a pas de petites querelles: nouveaux contes de la savane* (1999) é um livro de contos que reúne aventuras misturadas com fantasias, lições morais ou sociais, recheados de humor e de traços de culturas subsaarianas. No mais:

> Esta coleção de informações é um verdadeiro trabalho de formigas. Devemos primeiro ouvir, interrogar, registrar, depois cruzar a informação, e então estabelecer uma cronologia 'essencial' para o leitor europeu... Nós não apenas tivemos que filtrar e cruzar todas as informações que nos foram fornecidas por nós, informantes. Também foi necessário reformular todo o conhecimento adquirido e distribuí-lo em ordem cronológica (Devey, 1993, p. 114, tradução nossa).

Ressalta-se, então, que Hampâté Bâ realizou esse trabalho de registros em diversos modos das narrativas, evidentemente selecionadas – desde a eleição de narrações pelos próprios depositários e pela coleta, passando pelo trabalho de transcrição e tradução até a editoração. Sem esquecer de que a tipologia das fontes orais não segue um modelo padrão, cada tradição oral tem estruturas internas próprias. Porém, Hampâté Bâ fala da lição que aprendeu, em primeira instância, na "Universidade da Palavra ensinada à sombra dos baobás"

---

9 Publicada originalmente em 1973.

10 Publicado originalmente em 1977.

(Hampâté Bâ, 1998, p. 11, tradução nossa). Passou também por vários lugares e esteve com diversas pessoas, exercitando o desafio de estar aberto aos novos saberes, na busca por entender as pessoas a nossa volta, o que considera a chave para as relações dos homens no universo. E, do mesmo modo que foi instruído, aconselha aos jovens que assim o façam, numa prática de empatia e respeito consigo e com o outro.

Alertou sobre a emergência do senso de igualdade na diversidade; trata-se de uma advertência de um dos "filhos mais velhos do século" (Hampâté Bâ, 2003, p. 55, tradução nossa), de um intermediário cultural, diplomata e memorialista, conhecedor de temas pré-coloniais, coloniais e pós-coloniais, que contribui para o trabalho de institucionalização do estudo da história da África junto à Unesco, com o apoio da qual seguiu traduzindo tradições. Assim também como quando foi apoiado pelo presidente da Costa do Marfim, depois de ter se mudado para Abidjan, em 1971, e iniciado a dedicação exclusiva a pesquisas pessoais, não mais a serviço do Instituto Fundamental da África Negra (IFAN); sempre no rastro do registro das marcas das ancestralidades oeste-africanas.

Para chamar a atenção para a importância do tema, numa oportunidade na Unesco, Hampâté Bâ (2003) expressou uma de suas máximas: "Na África, cada ancião que morre, é uma biblioteca que se queima". Essa é mesmo uma preocupação legítima, já que, no Mali, sua terra natal, estima-se que não alcance os 60 anos como expectativa de vida e a mortalidade infantil atinge pouco mais de 100 em cada mil nascidos vivos. E tampouco os jovens na África e na diáspora conseguem garantir sua sobrevivência ou sua fixação em seus países, seja por doenças, por guerras, por conflitos internos, pela miséria, condições precárias de sobrevivência, pela violência rural e urbana, por golpes militares, pelas gestões despóticas e autoritárias do Estado ou pela espoliação neoimperialista estrangeira somada ao esgotamento ambiental do desmatamento, à desertificação e à erosão, que, por sua vez, também causa as emigrações. Portanto, também na África e na diáspora, cada jovem que morre é uma história que se rompe. Essa ruptura das cadeias de transmissão de saberes geracionais entre velhos e jovens pode ser, inclusive, um dos fatores da ameaça à vida de africanos e de sujeitos diaspóricos, levando em consideração que, nesse emaranhado de fatos, os valores ancestrais da sobrevivência também são perdidos no assustador esgotamento dessas populações, inclusive com investidas propositais. Nesses termos, as ameaças, antes de se encontrarem no campo da quebra do ciclo de transmissão de aspectos tradicionais, até mesmo

de suas releituras, estão na morte precoce de velhos e jovens, estão na morte também de corpos negros.

Esses são saberes ameaçados pela ruptura das cadeias de transmissão, ameaçadas pela desvalorização da oralidade no contexto em que vivemos, então é preciso que fiquemos atentos para as questões: quem contará? Quem ouvirá? Quem manterá? Como será contada? Quais as novas formas possíveis de manutenção desses saberes? Ecoam como respostas novas formas de contar, novas formas de ouvir, novas formas reinventando também essa tradição negro-africana, e, sobretudo do modo ressignificado que devemos concebê-las nesse tecido da memória pela oralidade como "um modo de cognição" (Aggarwal, 1999, p. 242, tradução nossa), tornando-se literatura, história, inscrição. Ameaçadas também pela ausência de incentivo a essas formas do saber, ameaçadas, repito – e a repetição aqui não é um defeito, como pontuou Hampâté Bâ (2003) –, pelo Estado brasileiro, por exemplo, que tem promessas de retrocesso nas conquistas dos direitos das populações afro-brasileiras e também indígenas, incluído o conhecimento de sua própria história, da filosofia, da sociologia. É a negação da própria história da formação do Brasil, e do Brasil africanizado pela ancestralidade que é o signo da resistência afrodescendente (Oliveira, 2007), com sua relação com inúmeras partes da África; é a negação da existência do negro por meio de todas as "afro-rasuras" (Freitas, 2016, p. 89) realizadas e planejadas, por exemplo, pelas políticas do governo brasileiro entre 2016 e 2022 – as quais precisamos, com força de guerra, enfrentar, pensando sempre que, enquanto ainda jovens, sejamos, então, conscientes dessa demanda geracional para que o mundo não se despedace, para usar a expressão de Chinua Achebe (2009). A retomada de valores de organizações, coletividade, solidariedade no sentido comunitário é fundamental nesse processo.

Leiamos Hamapâté Bâ, tudo que estiver acessível de suas obras, leiamos para tentar entender aspectos da história atual da República do Mali, dos trágicos conflitos religiosos e/ou por terras. Para entender por que a emancipação não acompanhou a independência na década de 1960. Talvez em *L'étrange destin de Wangrin* ou *Amkoullel, l'enfant peul* possamos encontrar algumas respostas. Por que, segundo os dados atuais mensurados por Denise Dias Barros (2004, p. 30), estima-se que, "[...] no máximo, 10% da população global da sub-região de Bandiagara seja alfabetizada. De uma população de 41.000 crianças entre 6 e 14 anos em 1990, 7.177 eram estudantes dos dois ciclos de escola fundamental (a taxa de escolarização situa-se em 17,5%)"? Que alfabetização

é essa em causa? Em *Oui, mon commandant!*, podemos encontrar possíveis respostas também. E quanto de sua história os malienses sabem por meio dessa educação ainda ocidentalizada? Não haveria meios para a institucionalização do ensino dos conhecimentos tradicionais ali naquela parte da África Ocidental? *Vie et enseignement de Tierno Bokar* é uma leitura importante para pensar sobre isso. Será que os contos da savana fazem parte do currículo dessas escolas? "Kaidara", "Petit Bodiel", *La révolte des bovidés et autres contes africains* e *La querelle des deux lézards et autres contes africains*? Qual a porcentagem deles que conhecem sua própria literatura transcrita? Na literatura oral e escrita, e, a partir dela, podemos encontrar muitas respostas.

Num movimento espiralar (Martins, 2021), retorno ao citado texto "A tradição viva" (2010), de Hampâté Bâ, em que há as indicações de caminhos para um trabalho de uma pesquisa exitosa, que, ao menos, ensaie uma contribuição para lidar com as alarmantes situações apresentadas. Primeiro, o pesquisador deve ser paciente e se esforçar para ter "o coração de uma pomba, a pele de um crocodilo e o estômago de uma avestruz" (Hampâté Bâ, 2010, p. 112, tradução nossa). Ter coração de pomba significa estar aberto às situações, às falas, mesmo que desagradáveis, sem permitir que a raiva atrapalhe o processo, tentando sempre formas de tolerância, afinal, "[...] uma disputa aqui terá repercussões em outra parte, enquanto uma saída discreta fará com que seja lembrado e, muitas vezes, chamado de volta" (Hampâté Bâ, 2010, p. 112, tradução nossa). O pesquisador também deve ter uma pele como a de um crocodilo, para não ter problemas com abrigos que lhe serão ofertados e devem ser aceitos com humildade, nem que seja o chão para se deitar. Um estômago como o do avestruz também é necessário para comer sem cerimônias o que lhe for ofertado, sem ficar doente ou nauseado. Um último conselho, e mais do que importante,

> [...] é saber renunciar ao hábito de julgar tudo segundo critérios pessoais. Para descobrir um novo mundo, é preciso saber esquecer seu próprio mundo, do contrário o pesquisador estará simplesmente transportando seu mundo consigo ao invés de manter-se 'à escuta' (Hampâté Bâ, 2010, p. 112, tradução nossa).

É preciso, então, do menor ao maior esforço, pesquisar para apontar caminhos para uma luta por governanças pautadas na sensibilidade, na

sustentabilidade, na integração do homem com o meio ambiente, na coletividade, na solidariedade, e todos esses são desafios para a (re)humanização da humanidade, para humanizar os homens, pois o humanismo num sentido ubuntuístico é nossa "boia de salvação", nas palavras de Boubou Hama e Joseph Ki-Zerbo (2010). São desafios contra os modelos desumanos coloniais e a favor de formas humanas contracoloniais. Que não nos distanciemos, então, desses valores ancestrais para pensar criativamente em como resolver problemas coletivos, e isso pode ocorrer pelas vias literárias contra o neoimperialismo, o neocolonialismo, o capitalismo e o neoliberalismo como instrumentos de alienação de nós mesmos; daí a emergência em termos propositivos dessa luta contra o preconceito e o racismo, trata-se de racializar os debates pela igualdade de direitos, e a literatura pode ser um dispositivo de poder nesse combate.

E essa literatura de tradição oral é o recurso metodológico utilizado por Hampâté Bâ como a fonte para pensar sobre isso. A palavra cria realidades, o fato de ler essa narrativa de Hampâté Bâ é mesmo uma materialização de sua insistência no discurso de valorização das tradições orais, essa é a dimensão literária do seu trabalho. Contador de histórias, artífice das palavras, tecedor de abordagens ancestrais da história pela tradição oral em que "[...] a palavra pronunciada aparece como o antídoto dos atos desordenados ou da intenção mórbida da pessoa; restaura o equilíbrio do indivíduo e da sociedade" (Camara, 2005, p. 254, tradução nossa). Essas tramas das palavras veiculadas pela tradição oral conhecida pelas mãos de Amadou Hampâté Bâ estão a esse serviço; um caminho possível, uma solução plausível para a juventude, e, muito mais que isso: um desafio para os jovens e para os Estudos Africanos, afinal, "a palavra é o homem" (Hampâté Bâ, 1993, p. 25, tradução nossa).

Referências

ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*: romance. Tradução: Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

AGGARWAL, Kusum. *Amadou Hampâté Bâ et l'Africanisme*. De la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale. Paris: L'Harmattan, 1999.

AYOH'OMIDIRE, Félix. *Yorubanidade mundializada*: o reinado da oralitura em textos yorubá- nigerianos e afro-baianos contemporâneos. 2005. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/handle/ri/10992. Acesso em: 22 jul. 2022.

BARROS, Denise Dias. *Itinerários da loucura em territórios Dogon*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004.

BARRY, Boubacar. *Senegâmbia*: o desafio da História Regional. Rio de Janeiro: SEPHIS - CEAA, 2000.

BHABHA, Homi K. The right to narrate. *Harvard Design Magazine*, Cambridge, MA, n. 38, 2014. Disponível em: http://www.harvarddesignmagazine.org/issues/38/the-right-to-narrate. Acesso em: 22 jul. 2022.

CAMARA, Ansoumane. Le conte(tali) el l'épopée (fasa) dans la littérare orale des Malinké de la Houte-Guiné. Le épopée de Birissi. *In*: BAUMGARDT, Ursula; UGOCHUKWO, Françoise (dir.). *Approches littéraires de l'oralité africaine*. Paris: Karthala, 2005. p. 63-79.

CARVALHO, Alberto. *Da oralidade à escrita*: gnosiologias, epistemologias, ganhos, perdas. [*S. l.*: *s. n.*]: 2017. Disponível em: http://www.literatura-no-sitio.pt/wp/wp-content/uploads/2013/12/Da-Oralidade-%C3%A0-Escrita.pdf. Acesso em: 18 jun. 2017.

CARVALHO, Alberto. O 'abysmo' da (oralidade e da) escrita em Chiquinho de Baltasar Lopes. *Discursos*: estudos de língua e cultura portuguesa, São Paulo, n. 9, p. 71-87, 1995.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1984.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita*: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: Edufba, 2008.

DEVEY, Muriel. *Hampâté Bâ*: l'homme de la tradition. Paris: LivreSud; Dakar: NEA Sénégal; Lomé: NEA Togo, 1993. (Grandes figures africaines).

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

FREITAS, Henrique. *O arco e a arkhé*: ensaios sobre literatura e cultura. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2016.

HAMA, Boubou; KI-ZERBO, Joseph. Lugar da história na sociedade africana. *In*: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília, DF: UNESCO, 2010. (História geral da África, 1). p. 23-36.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A educação tradicional na África. Tradução: Daniela Moreau. *Revista THOT*, São Paulo, n. 64, p. 23-26, jan. 1997. Disponível em: https://www.palasathena.org.br/revista-thot/. Acesso em: 12 set. 2022.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Amkoullel, o menino fula*. 3. ed. São Paulo: Palas Athena, 2003.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Aspects de la civilisation africaine*: personne, culture, réligion. Paris: Présence Africaine, 1972.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília, DF: UNESCO, 2010. (História geral da África, 1). p. 167-212.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Il n'y a pas de petites querelles*: nouveaux contes de la savane. Paris: Stock, 1999.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Jésus vu par um musulman*. Paris: Stock, 1976.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Kaïdara*: récit initiatique peul. Paris: René Julliard, 1969. (Classiques Africains, 7).

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Kaydara*. Dakar: Nouvelles Éditions Africaines, 1978.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *La poignée de poussière*: contes et récits du Mali. Abidjan: Les Nouvelles Éditions Africaines, 1987.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *La querelle des deux lézards et autres contes africains*. Paris: Stock, 1999. (Les contemporains, classiques de demain).

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *La révolte des bovidés et autres contes africains*. Paris: Hatier, 2013. (Classiques & cie College).

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *L'éclat de la grande étoile*. Paris: Belles Lettres, 1974.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *L'étrange destin de Wangrin*. Paris: Babel, 1990.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Oui, mon commandant*! Paris: Actes Sud, 1994.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Petit Bodiel et autres contes de la savane*. Paris: Stock, 1994.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Vie et enseignement de Tierno Bokar*: le sage de Bandiagara. Paris: Éditions du Seuil, 1980.

HÖFS, Carolina. *Griots cosmopolitas*: mobilidade e performance de artistas mandingas entre Lisboa e Guiné-Bissau. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2014. Disponível em: https://repositorio.ul.pt/handle/10451/12136. Acesso em: 22 jul. 2022.

HOUNTONDJI, Paulin. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80, p. 149-160, 2008.

JANSEN, Jan. *Epopée, histoire, société*: Le cas de Soundjata - Mali-Guinée. Paris: Karthala, 2000.

KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África, I*: metodologia e pré-história da África. 2. ed. Brasília, DF: UNESCO, 2010.

KI-ZERBO, Joseph. Introdução geral. *In*: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília, DF: UNESCO, 2010. (História geral da África, 1). p. 32-57.

KRESS, Gunther; VAN LEEUWEN, Theo. *Multimodal discourse*: the modes and media of contemporary communication. London: Arnold, 2001.

LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades e escritas nas literaturas africanas*. 2. ed. Lisboa: Colibri, 1998.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. *África*: revista do centro de estudos africanos, São Paulo, v. 18-19, n. 1, p. 103-118, [1995 ou 1996].

MANJATE, Teresa. *A representação do poder nos provérbios*: o caso Tsonga. Maputo: Texto Editores, 2015. (Colecção Ciência).

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*: o reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva, 2021.

MATA, Inocência. A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência? *O Marrare - Revista da Pós-Graduação em Literatura Portuguesa*, Rio de Janeiro, ano 7, n. 8, p. 20-34, 2008. Disponível em: http://www.omarrare.uerj.br/numero8/inocencia.htm. Acesso em: 18 abr. 2020.

MAZULA, Brazão. *Educação, cultura e ideologia em Moçambique, 1975-1985*: em busca de fundamentos filosófico-antropológicos. Lisboa: Fundo Bibliográfico da Língua Portuguesa, 1995.

MESCHONNIC, Henri. *Les états de la poétique*. Paris: Presse Universitaires de France, 1985.

MUDIMBE, Valentin-Yves. *A invenção de África*: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Luanda: Mulemba, 2013.

NIANE, Djibril Tamsir. *Sundjata ou a Epopéia mandinga*: romance. Tradução: Oswaldo Biato. São Paulo: Ática, 1982. (Coleção de Autores Africanos, 15).

OLIVEIRA, Eduardo. *Filosofia da ancestralidade*: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Gráfica Popular, 2007. (Coleção X: trilogia da ancestralidade, v. 3).

PADILHA, Laura Cavalcante. *Novos pactos, outras ficções*: ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2002.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. (História &... Reflexões).

QUEIROZ, Amarino O. *As inscrituras do verbo*: dizibilidades performáticas da palavra africana. 2007. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

ROSÁRIO, Lourenço do. *A narrativa africana de expressão oral*. Lisboa: ICALP, 1989.

STELLA, de Oxóssi. [Mãe Stella destaca a sabedoria dos provérbios]. *Mundo Afro*, São Paulo, [20--]. Disponível em: http://mundoafro.atarde.uol.com.br. Acesso em: 20 abr. 2020.

STELLA, de Oxóssi. *Owé - Provérbios*. Salvador: Sociedade Cruz Santa do Ilê Axé Opô Afonjá, 2007.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. *In*: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília, DF: UNESCO, 2010. (História geral da África, 1). p. 139-166.

ZIÉGLER, Jean. *O poder africano*. São Paulo: Difusão, 1972.

CAPÍTULO 3

O sagrado, a feitiçaria e a relação humana com a natureza em Moçambique colonial[1]

MARCOS DIAS COELHO

Em várias regiões e épocas históricas, os fundamentos religiosos estiveram imbricados nas cosmovisões de diferentes povos sobre o mundo natural. Isso não foi diferente no continente africano. Aqui, durante muito tempo, a natureza e seus elementos eram e continuaram sendo objetos de culto e manipulação por meio de estratégias divinatórias. No Chifre da África, no início da era cristã, os cuxitas mantinham cultos aos objetos da natureza como grandes árvores, rios, lagos, montanhas, animais etc. Eles acreditavam que esses objetos eram a habitação de espíritos a quem consagravam oferendas e sacrifícios regulares (Dramani-Issifou, 2010).

1 Este capítulo é o início da retomada de uma investigação acerca das concepções sobre o mundo natural elaboradas pelos povos do sul de Moçambique, durante o período colonial, iniciada ainda no mestrado desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), sob a orientação do prof. dr. Valdemir Zamparoni, sem a qual não teria sido possível realizar um aprofundamento maior.

Durante a expansão do islã para a região ocidental da África, os proselitistas muçulmanos tiveram que conviver com sociedades nas quais a cultura admitia possuir uma ligação sacralizada com a floresta, a água e o solo. Além disso, devotavam cultos religiosos a esses elementos da natureza (Mekouria, 2010).

No período moderno, no Reino do Congo, na África Central, a relação com o ambiente natural era mediada pelos kitomi, sacerdotes responsáveis, entre outras funções, por vigiar o bom andamento das relações entre os humanos e a natureza. Nessa sociedade, o mar era entendido como um portal que conectava o mundo dos vivos ao mundo dos mortos (Vainfas; Souza, 1998). Nos Camarões, desde o século XVIII, o Monte Kupe tem sido considerado, pelos bakossi, como um lugar sagrado onde se pode encontrar fortuna e infortúnio (Geschiere, 2006). Dessa forma, pode-se depreender que no continente africano, em diferentes lugares e períodos históricos, havia tanto uma relação divina com os ecossistemas quanto se tentava, por meio de rituais, controlar fenômenos climáticos como secas e enchentes aplacando a insatisfação e realizando os desejos dos seres e forças invisíveis que se supunha habitar e reger o mundo natural.

Estou ciente das apropriadas críticas realizadas nas últimas décadas sobre a separação conceitual entre cultura e natureza. Ainda assim, essa dicotomia é aqui evocada para refletir sobre como as sociedades humanas no sul de Moçambique se percebem em relação ao ambiente onde seus indivíduos nascem, crescem, se reproduzem e adquirem os recursos necessários para a sobrevivência – naquilo que, no debate antropológico, Perig Pitrou (2015) afirma ser uma reflexão sobre o vivo e a vida. No debate historiográfico, a reflexão sobre a relação entre os humanos e o ambiente é antiga, desde pelo menos a década de 1920, quando Fernand Braudel elegeu o Mediterrâneo como assunto de sua análise social e econômica. Contudo, foi a partir de 1970 que as preocupações dos movimentos de defesa ambiental levaram historiadores a refletir metodológica e conceitualmente sobre as relações entre a humanidade e o meio ambiente (Coelho, 2022). Dessa forma, entende-se que a divisão entre cultura e natureza é um artifício conceitual elaborado no Ocidente, mas, ainda assim, pode ser útil para analisar como as sociedades se posicionam para explicar o seu lugar dentro da existência.

As ideias aqui alinhavadas surgiram durante a pesquisa de doutorado, quando busquei entender quais haviam sido as transformações na relação entre sociedade e mundo natural no sul de Moçambique, depois do advento

de empreendimento colonial. Para tanto, busquei identificar quais eram as concepções e como se dava a relação com aquilo que se definia no Ocidente como natureza na cultura dos povos que habitavam essa região antes da chegada dos portugueses e me deparei com o sistema religioso como substrato teórico que explicava essa relação. Infelizmente não foi possível aprofundar o assunto, que começo a retomar a partir dessa reflexão.

Antes da ocupação colonial em Moçambique, alguns fenômenos eram entendidos como causados pela ação de indivíduos dotados de poderes para manipular a realidade. Em particular, certos tipos de ataque de grandes felinos, como leões, eram considerados fruto da ação daqueles indivíduos. Uma referência a esse período pode ser encontrada em uma memória de Ayres D'Ornelas, um militar português que participou ativamente da ocupação colonial:

> Ora, em regra, o indígena atribui sempre a morte por doença a feitiço. A morte por acidente, desastre, ou na guerra, essas provêm de um ato de vontade do Ser Supremo contra a qual nada há a fazer. Essa não envolve feitiçaria, salvo o caso da morte ser devida às feras; então supõe-se ser causada por algum antigo inimigo transformado em leão ou tigre. E não é raro encontrar algum maníaco que em períodos da sua vida se declara leão e tigre e procede como tal. Não há muitos anos, deram-se sucessivamente diversos atentados e assassinatos no Chilomo inglês. Foi agarrado, preso em flagrante, um preto velho que emboscado n'um caminho de trânsito assaltava e matava os viajantes. Declarou com a maior naturalidade, que muitas vezes se mudava em leão e que não podia deixar de atacar e matar como os leões faziam também (D'Ornellas, 1901, p. 50-51).

O relato do então capitão Ayres D'Ornelas traz informações úteis sobre as crenças da população do sul de Moçambique. Segundo essa narrativa, há entre certas pessoas a capacidade de usar poderes para se transformar em animais ferozes, como grandes felinos. Depois que se transformavam, essas pessoas agiam como se fossem animais ferozes. Importante ressaltar que esses documentos oficiais estão atravessados pelos valores etnocêntricos dos militares, baseados em uma perspectiva racista da ciência do fim do século XIX, a serviço do projeto colonial português. Nessa visão de mundo

portuguesa havia a necessidade de fazer equivaler os africanos a animais, como também a humanos desprovidos de conhecimento científico válido, assim como a adeptos de crenças próprias de culturas consideradas inferiores (Coelho, 2009).

Segundo Henri Alexander Junod (1996), missionário suíço que registrou os costumes dos povos do sul de Moçambique – denominados pelo mesmo missionário por meio do etnônimo *tsonga* – entre o final do século XIX e início do XX, os indivíduos com a capacidade de manipular animais ou se transformar em um deles eram denominados *valoyi* (sing. *noyi*)[2]. Junod foi um dos missionários que empreendeu um trabalho de registro de costumes dos povos do sul de Moçambique dos mais exaustivos; entretanto, apesar de ter vivido cerca de três décadas na região e aprendido as línguas locais, estava fortemente envolvido com a perspectiva da antropologia desenvolvida no final do século XIX e início do XX, assim como com os valores do cristianismo missionário da época. Mantinha relações próximas com o político, diplomata e acadêmico britânico James Bryce e seu trabalho etnográfico serviu de fonte para o antropólogo inglês Radcliffe-Brow (Gajanigo, 2006; Harries, 2007).

Segundo Junod (1996), os *valoyi* eram muito temidos entre os *tsongas* e possuíam um poder hereditário – *vuloyi* – que os habilitavam a realizar esse tipo de ação. A transmissão dessa capacidade ocorria apenas pela linha materna. Mesmo que o pai fosse um *noyi*, ele não transmitia seu poder a seu filho. Se um homem tivesse três esposas e apenas uma delas fosse *noyi*, os filhos das demais estariam isentos da marca *noyi*. Esse poder era adquirido por meio da amamentação, mas devia ser potencializado por tratamento especial. Por serem perigosos, os *valoyi* podiam ser perseguidos. Por isso, uma mãe *noyi* geralmente escolhia um filho ao qual não transmitia seus poderes para que ele pudesse ser usado como álibi. Ou seja, como se sabia que os filhos de uma mãe *noyi* eram *valoyi*, a mãe indicava o filho que não tinha recebido o *vuloyi* para se inocentar ou livrar da condenação um filho seu que porventura viesse a ser acusado de ser *noyi*. Os *valoyi* possuíam, ainda segundo Junod (1996), a capacidade de desdobrar seu corpo físico

2 A primeira edição dessa obra foi publicada na Suíça, entre 1912 e 1913, sob o título de *The life of a South African tribe*. O *noyi* (pl. *valoyi*) – traduzido por "deitador de sorte" – era um membro da comunidade que usava encantamentos para roubar, matar ou escravizar seus semelhantes (Junod, 1996, p. 432-442).

e voar com asas. Mas, por vezes, eles usavam o corpo de um animal para substituir o próprio corpo na habitação onde dormiam. Eles podiam não ter consciência de seus poderes enquanto fossem inexperientes, porém, quando velhos, tinham até mesmo orgulho da sua condição, de forma que havia uma hierarquia entre eles, sendo os mais velhos os mais poderosos. Eles conformavam uma espécie de sociedade secreta dentro de um clã. Reuniam-se à noite para executar suas atividades e demonstravam um grande desprezo por aqueles que não eram *valoyi* nem *mungoma*, esses últimos seus antagonistas (Junod, 1996). A caracterização feita por Junod (1996) dos *valoyi* possui muitas semelhanças com a descrição dos bruxos azande feita por Evans-Pritchard (2005), contudo os *valoyi* não possuíam um órgão onde estava abrigado seu poder, que tampouco podia ser transmitido pelo lado paterno. Os antagonistas dos *valoyi*, os *mungoma*, lutavam para neutralizar as ações prejudiciais dos *valoyi* e também portavam uma arte específica: *vugoma*. Além dos *mungoma*, apenas os *maphisa* (sing. *phisa*), um grupo de caçadores especializados em caça grossa, como elefantes, hipopótamos, grandes antílopes etc. (Coelho, 2015), possuíam a arte para enfrentar esse tipo de ataque. Nesse sentido, a concepção de que certos animais, como os leões, podiam ser, nessa cosmovisão, uma realidade manipulada por *valoyi* é o caminho de análise desta reflexão.

O entendimento de que certos leões não eram animais, mas a manifestação de entidades do universo do sagrado, estava presente em outras regiões do continente africano, além do território moçambicano[3]. Na historiografia, há uma análise sobre o fenômeno do ataque desse tipo de leões, ocorrido durante a construção de uma das pontes da Estrada de Ferro de Uganda, na região de Tsavo, no Quênia, em finais do século XIX. Dois leões,

3 Esse assunto é recorrente em vários tipos de registros. Attilio Gatti descreveu em sua narrativa fantástica de viagem a invasão de uma aldeia na África do Sul pelos leões enfeitiçados (Gatti, 1938). Em documentário etnográfico, *La chasse au lion à l'arc*, sob direção de Jean Rouch (1965), registrou o que pensava ser o fim dos caçadores de leão com arco e flecha na África Ocidental, demonstrando como a dimensão sagrada estava envolvida naquela atividade. Na literatura ficcional moçambicana recente, os leões sobrenaturais são tematizados por importantes autores, como o romance de Mia Couto (2012) que relata as peripécias de uma mulher que se transforma em leoa e aterroriza uma região do norte do Moçambique. Ungulani Ba Ka Khosa (2009), em *Choriro*, narra o desejo de um chefe português que se africanizou de se transformar depois da sua morte em *mpondoro* – espírito de autoridade da terra transmutado em leão que vagueia nas matas.

"devoradores-de-homens", aterrorizaram a região e vitimaram 28 indianos e um número não registrado de africanos que trabalhavam na construção da ferrovia. Os trabalhadores indianos nomearam os leões de *shaitani*, significando demônios, em sua língua. Muitos trabalhadores fugiram apavorados para Mombasa, então capital da colônia britânica, e só retornaram quando os *shaitani* foram mortos. O engenheiro responsável pela construção da ferrovia, o coronel John Henry Patterson, que enfrentava problemas em gerenciar os trabalhadores, conseguiu matar os dois leões. Após a morte dos animais, um grupo de trabalhadores indianos e africanos se ajoelhou aos seus pés e lhe agradeceu por tê-los salvado da maldição. Após o episódio, Patterson passou a ser muito respeitado pelos trabalhadores que anteriormente se amotinavam contra as duras condições de trabalho da ferrovia (Storey, 1991). Nesse caso, é possível depreender que a morte dos *shaitani* por Patterson legou-lhe o reconhecimento de algum poder sagrado por parte dos trabalhadores e facilitou o seu gerenciamento das obras da ferrovia. Afinal, o caçador que fosse capaz de matar um *shaitani* devia possuir algum tipo de poder sobre a natureza e suas entidades invisíveis.

No norte de Moçambique, no litoral de Cabo Delgado, durante o período colonial, há indícios sobre a crença na existência de pessoas que se transformavam em leões. Em um dos casos, relatado por Fernanda Thomaz, há informações de que um homem matara seu tio a tiros, pois o confundira com um leão. O caso, registrado em um processo criminal datado de 1920, foi confirmado por duas testemunhas que afirmaram ter havido um conflito entre tio e sobrinho por causa de feitiçaria, dois anos antes do homicídio (Thomaz, 2012).

Há, ainda no norte de Moçambique, no planalto de Mueda, um estudo de etnografia histórica sobre os "leões fabricados". Nesse estudo, Henry West assevera que por meio de feitiços – *uwavi* – pessoas com certos poderes – os *mwavi* – eram capazes de se transformar em leões ou fabricá-los para realizar aquilo que desejassem. Essa é uma prática, segundo West, que data de tempos imemoriais, e que sobreviveu tanto à independência quanto ao fim do socialismo. Para pôr fim a esses *vantumi va vanu* (leões-gente), era preciso que o caçador fosse um experiente *muntela* (especialista em substâncias sagradas) (West; Mandumbwe; Kairo, 2009).

Entre junho de 1908 e julho de 1912, grandes felinos aterrorizaram a região da circunscrição de Sena, no território de Manica e Sofala, região central moçambicana, então controlada pela Companhia de Moçambique.

Durante esse período, os ataques dos leões ceifaram a vida de 15 pessoas. Além disso, abateram 12 bovinos, 9 ovelhas e 30 porcos. Aqui também, segundo as autoridades coloniais, a população local estava acuada pelo ataque das feras e atribuía sua presença a feitiços (Coelho, 2019).

No sul de Moçambique, na região de Gaza, em julho de 1929, um jovem caçador assassinou a primeira mulher de seu pai. Segundo o depoimento do réu, Macuina Dima, o crime ocorreu da seguinte forma:

> Que ele interrogado tendo tido conhecimento de que um leão que andava pelas terras tinha morto um indígena de sua vizinhança, andou também a caça do animal com diversos indígenas das terras, resultando ficar ferido na perna direita, arranhado pelo referido animal. Que a indígena Uamessesse, que a considerava como mãe por ser primeira mulher de seu pai, tendo [o depoente] regressado a Chiduchine com cerca de dois meses de ausência, lamentou [a vítima] que tivessem morto o animal, porque – dizia ela – era seu filho. Que andou perto de duas semanas preocupado com o que quase todos os dias ouvia dizer Uamessesse, lamentando a morte do Leão; e anteontem à noite foi a palhota de Uamessesse [e como ela] não desse resposta alguma, ele perguntado zangou-se [e feriu] no peito da Uamessesse[4].

A autoridade política da terra, Afonso Chicomo, intimada para depor sobre o caso, afirmara em seu depoimento que o réu procedera mal[5]. Para ele,

---

4 Processo pelo crime de homicídio, cujo réu é Macuina Dima, consultado no Arquivo Histórico de Moçambique [AHM], Administração do Concelho do Bilene [cota 230].

5 Utilizo "autoridade política da terra" para nomear as lideranças das unidades políticas do sul de Moçambique. Faço uso desse termo por alguns motivos. Primeiro, busco evitar a homogeneização de expressões como régulos, cabos da terra e chefes indígenas, entre outros, usados pelo poder colonial. Além disso, procuro evitar a designação "autoridade tradicional" por discordar do adjetivo "tradicional" que em certa historiografia africana, mas não só, remete a uma antítese do adjetivo "moderno" – significando este o arranjo cultural do desenvolvimento inventado pelo Ocidente, enquanto aquele remete a uma estagnação cultural supostamente própria das sociedades africanas pré-coloniais. Ademais, em que pese o termo "tradicional" possuir outros significados, como, por exemplo, artefatos ideológicos ou práticas sociais inventadas, exigiria de mim o exercício de definir conceitualmente

o acusado devia "se ter dirigido ao seu régulo a expor-lhe as razoes" do crime antes de cometê-lo. Segundo Chicomo, a declaração de Dima "parece concluir que a vítima Uamessesse seria feiticeira ou estar obcecada de que o leão, que ferira o réu, era seu filho". Contudo, Chicomo afirmava, contraditoriamente, "não saber elucidar" as razões que levaram Dima a cometer o crime e que, pelos usos e costumes, o réu seria obrigado a dar outra mulher à família da vítima. Outro depoente, o *induna* das terras de Uadabo, Chicuembo Sitoe, declarou que o réu "[...] nunca deveria ter cometido o crime, sem primeiro ter apresentado as causas ao régulo e também porque, a confirmar essas causas, que indicou, devia ter obrigado a vítima a abandonar a sua povoação e nunca tê-la morto" (AHM, 230, Processo crime [...]). Ora, os depoimentos desse processo indicam que o fenômeno dos leões-feitiços era partilhado tanto pelo caçador quanto pelas autoridades políticas da terra. Tanto o *hosi* das terras do réu quanto o *induna* das terras de Uadabo consideraram a possibilidade do feitiço como motivador do crime, indicaram procedimentos e punições prescritas segundo os costumes da região, ainda que negassem ter conhecimento do fenômeno e se recusassem a estipular alguma pena para o réu diante do processo na justiça portuguesa[6].

Faz-se necessário ressaltar que haveria, segundo essa crença, duas possibilidades de reversão desse tipo de ataque, uma pela intervenção dos *mungona* e a outra pela ação de caçadores especializados, os *maphisa*. Ao que parece, o réu, Macuina Dima, poderia ser classificado como *phisa*. Dima foi em busca do leão que estava vitimando as pessoas da região onde vivia, demonstrando grande coragem e conhecimento, uma vez que se predispunha a enfrentar os perigos da caça e se arriscar a viajar a lugares perigosos para sua empreitada.

---

sobre qual tipo de tradição pretendo discorrer toda vez que usar esse conceito. Por tudo isso, penso ser melhor fazer uso dos atributos que, segundo H. A. Junod, a autoridade política *tsonga* engendrava em sua cultura. Segundo esse autor, o chefe era a terra, por isso nada melhor que usar dessa atribuição para definir essa posição secular de intermediário entre o sagrado e o temporal, a partir do costume das sociedades locais (Junod, 1996, p. 366). Sobre "autoridade tradicional", ver especialmente o primeiro capítulo do trabalho de Florêncio (2005). Sobre as tradições inventadas fora e dentro da África, ver Hobsbawm (1997, p. 9-23) e Ranger (1997, p. 219-269). Sobre a dicotomia entre moderno e tradicional na história geral da África, ver Soares (2014, p. 62-74).

6 *Hosi* é o título que define a autoridade política da terra em língua local do sul de Moçambique, enquanto *induna* é o título do cargo do seu auxiliar imediato.

Ora, a coragem era uma das qualidades do *phisa*, demonstrada ainda que diante da incerteza sobre qual era a real natureza do animal (Steinhart, 2006). O reconhecimento social auferido por esses caçadores certamente estava relacionado com esse destemor, uma vez que ficavam expostos aos perigos do *mananga* por longos períodos[7]. Eram também capazes de enfrentar o *nurhu*, força vital que animava os animais e se libertava depois destes serem mortos. Também cabia aos *maphisa* dar caça aos animais enviados, manipulados ou cavalgados pelos *valoyi* (Coelho, 2015).

Diante do exposto até aqui, por meio do processo que acabo de apresentar, junto às informações levantadas por outros pesquisadores, posso afirmar haver um forte indício de um fenômeno social comum em diferentes regiões do continente africano e bem assim no sul de Moçambique. Tal fenômeno se expressa por convicções sociais sobre a existência de leões manipulados por humanos com poderes especiais, bem como pelo sentimento de terror e transtorno que tais eventos despertam nas populações, em virtude da situação de vulnerabilidade das suas possíveis vítimas.

A religião na África não recebeu grande destaque em uma das mais importantes sínteses da historiografia dedicada a esse continente, a *História geral da África* (HGA). Talvez a escassez de capítulos dedicados à religião na obra deva-se ao fato de que o grande esforço na produção dessa coleção esteve voltado para a formação das sociedades, civilizações e instituições políticas africanas (Barbosa, 2012). Uma olhada rápida nos sumários dos oito volumes que compõem a coleção possibilita perceber essa escolha. Dos 230 capítulos, apenas 11 tematizam a religião como assunto principal. Entre estes, 3 estão voltados a investigar a importância do cristianismo nos Estados do Chifre da África, 6 capítulos se dedicam aos estudos sobre o islamismo e outros 2 fazem um balanço do que denominam de as "três grandes tradições religiosas na África" e sua relação com o colonialismo e a emancipação política.

Os poucos estudos sobre religião na HGA estão vinculados aos aspectos políticos e econômicos necessários para entender a organização e as transformações políticas no continente. Contudo, é razoável considerar que alguns capítulos tratam a questão de forma indireta, como o capítulo escrito por

---

7 Entre várias possibilidades de interpretação, pode-se conceber o *mananga* como o espaço natural e sagrado de *ntumbukulu* ("natureza" para o *tsongas*) que os humanos não controlavam (Junod, 1996, p. 256-262).

Hampâté Bâ (2010). Nesse capítulo, os conhecimentos próprios de uma cosmovisão religiosa são analisados como instrumentos para decifrar as concepções sobre a realidade sociocultural africana. Por meio do texto de Hampâté Bâ (2010), é possível elaborar algum conhecimento histórico próximo de uma perspectiva própria dos povos do continente, onde as concepções sobre o sagrado são fundamentais, só para ficar em um único exemplo.

Apontei que, na HGA, o espaço para as vertentes religiosas trazidas de fora do continente, a exemplo do cristianismo e do islamismo, é pequeno; para as religiões ancestrais africanas esse espaço é ainda menor[8]. Há uma pequena referência, no capítulo escrito por Opoku (2010), que pontua a relevância da religião ancestral por sua ligação com a cultura africana. Essa ligação entre religião ancestral e o modo de viver dos africanos dava à primeira um caráter universal. Ou seja, a religião ancestral não estava restrita à dimensão sobrenatural, abarcava também o entendimento sobre o universo, sobre os seres humanos e seu lugar no mundo, bem como a substância de Deus. Em outro capítulo, escrito por Tshibangu e demais autores (2010), em que é estudada a relação entre a religião ancestral africana, o islamismo e o cristianismo em um contexto pós-colonial, a perspectiva é evolucionista. O autor reconhece que a religião ancestral contribuiu para sustentar as culturas africanas durante milênios com uma perspectiva humanista e espiritualista. Contudo, salienta que as práticas, crenças e ritos devem ser filtrados pelo crivo da racionalidade, para que parte da mentalidade "de caráter fetichista, mágico e místico" que lhe é própria seja abandonada, em benefício do "progresso da sociedade africana" (Tshibangu, 2010, p. 628).

É possível que a omissão diante do fenômeno na HGA possa estar relacionada com o estigma da feitiçaria, uma das dimensões que a religião ancestral na cultura africana encerra, na relação de hierarquia com a cultura europeia (Parés, 2016). Mas a escassez de trabalhos historiográficos sobre as religiões ancestrais, especificamente sobre a feitiçaria, não significa que

8 Uso aqui o conceito de religião ancestral em substituição à religião tradicional pelos mesmos motivos relacionados com o termo "tradição", apontados anteriormente. Vale salientar que o uso do conceito religião também é provisório, por pensar que o conceito é insuficiente para definir alguns fenômenos culturais africanos relacionados com as crenças, ritos e práticas do sagrado no período e espaço em análise.

esse fenômeno social não tenha sido foco de estudos. Na verdade, a antropologia tem dedicado grande atenção ao tema. Essa preocupação já estava presente nos primeiros trabalhos etnográficos realizados no continente, como no trabalho sobre os azande, de Evans-Pritchard (2005)[9].

Mas vou orientar as indicações bibliográficas por outros caminhos, tentando pontuar o que tenho considerado como mais relevante no que entendo por religião ancestral africana. Nessa linha, é possível indicar o trabalho realizado por Fabio Leite (2008), segundo o qual o tema da ancestralidade é fundamental para entender as concepções de existência em algumas sociedades da África Ocidental. Leite define que a existência é composta pela energia que anima os seres: "a força ser" ou "o ser-força". Essa energia engloba os conceitos de "princípio vital", "força vital" e "elemento vital", que, por sua vez, referem-se a dois universos em interação: o natural e o social. Outra conotação importante da força vital remete à noção de fonte primordial preexistente da energia universal, com potência para criar realidades determinadas, próprias de certos grupos. A palavra é uma dessas forças vitais de criação. O ser humano, nessa acepção, é a síntese dos elementos vitais naturais e sociais (Leite, 2008). O homem é a síntese da existência e o único que se comunica. É também o único que traz em si o poder e o fôlego de Deus. Nesse sentido, a palavra é o poder divino nas duas direções – tanto ascendente quanto descendente. Além disso, é composta por três potencialidades: o saber, o querer e o poder. O ser humano, quando fala, põe em movimento e exterioriza essas potências, como já foi afirmado sobre algumas sociedades do Mali (Hampâté Bâ, 2010). Ou seja, a existência se realiza pela ação e elaboração do ser humano.

Ainda no bojo das reflexões elaboradas por Leite sobre os iorubás, os agnis e os senufos, o ser humano é composto por três elementos: a) o corpo; b) o duplo; e c) o princípio vital de imortalidade. O corpo é elemento de referência histórica porque possibilita a individualização, a execução do trabalho, a reprodução sexual da sociedade. Contudo, não é o elemento vital mais histórico do homem, uma vez que não é capaz de o ligar à sua dimensão ancestral. Essa dimensão ancestral é que explica a existência material do ser humano, uma das fases do ancestral em formação. O apodrecimento físico

9 Apenas para citar a bibliografia clássica mais relevante: Evans-Pritchard (2005); Douglas (1991); Macgaffey (1986); Marwick (1967); Van Beek (1994).

do corpo parece representar uma mutação, em que o corpo e a terra (da sepultura onde o corpo foi enterrado) passam a constituir um só elemento simbolizando a sua continuidade (Leite, 2008). Outros seres da natureza, como os animais, também são portadores de um corpo.

Na mesma senda, Leite afirma que o duplo é um elemento que configura a existência da vida individual e parece ser indestrutível devido a sua origem divina. É uma espécie de energia que pode ser apropriada por outrem e que anima diferentes seres. Está a um só tempo vinculado à condição da vida do corpo como é parte da substância vital doada pela(o) preexistente. Como manifestação do indivíduo, pode ser atingido e manipulado por aqueles que têm as técnicas para isso, tornando forte quem manipula e fraco quem é manipulado (Leite, 2008). Esse elemento pode ser assemelhado ao que Evans-Pritchard encontrou entre os azandes e que é denominado de *mbisimo pasio*, ou seja, a parte potente de cada organização material da realidade visível. Essa potência ou alma não pode ser sensorialmente percebida. Os humanos, os animais, as ervas, o oráculo do veneno, tudo possui uma "alma" (Evans-Pritchard, 2005). Mas, embora esteja ligado a uma dimensão social e seja composto por elemento transcendental, não parece ser o elemento vital que possibilita ao humano elevar-se à condição de ancestral.

Por fim, o princípio vital de imortalidade, diferente dos dois anteriores, é o elemento que assegura ao ser humano a capacidade de se integrar à sociedade e garante seu acesso à dimensão ancestral. Esse princípio é considerado indestrutível e inextinguível. O princípio vital de imortalidade é o único que garante a individualização histórica do ser humano em seu grupo, assim como sua eternidade vivida no lugar dos ancestrais. Esse princípio pode ainda não se encaminhar para o lugar dos ancestrais e reencarnar em membros novos da mesma família ou ainda de outra família. A forma de existir na imortalidade está relacionada com a experiência vivida de acordo com as condições natural e social do ente (Leite, 2008).

Como demonstrado na exposição do processo de homicídio de Macuina Dima, para os povos que habitavam o sul de Moçambique nas primeiras décadas do século XX, era possível que uma mulher tivesse controle sobre as ações de um leão. Com base nessas concepções, orientadas pela reflexão de Fábio Leite, busco entender como as sociedades do sul de Moçambique no período colonial organizavam sua cosmovisão sobre a realidade. Primeiro, entendendo que a experiência humana na realidade concreta, ou seja, no

mundo visível, é um estágio da existência de sua condição de ancestral. Segundo, que nessa realidade concreta o humano se apropria do corpo e de uma energia vital ubíqua para conseguir cumprir a sua missão, desenvolver-se e se transformar em ancestral. É a manipulação do duplo, ou da energia vital, como técnica que pretendo verificar se pode ser assimilada ao que se convencionou denominar feitiçaria – uma forma específica de manipulação humana da existência e, entre os elementos da existência, do ambiente natural.

O encontro entre as culturas europeia e africana, no início da modernidade, resultou em um grande desentendimento entre culturas. Nesse desencontro, o termo português "feitiço", e suas derivações "fetiche" e "fetichismo", foi utilizado como conceito-chave para a descrição e a interpretação da religiosidade na África, definindo-a como um lugar primitivo e sem história, em contraposição à Europa civilizada e histórica. Essa representação hierárquica foi a base para o pensamento evolucionista europeu do século XIX, persistindo hodiernamente na relação entre o Ocidente em sua relação com a África (Parés, 2016). Dessa forma, a feitiçaria é um tema com renovado interesse de pesquisa, embora como conceito seja impreciso e carregue uma conotação negativa elaborada pelo Ocidente. Por outro lado, o termo se tornou de uso corrente entre os africanos e por isso impossível de ser evitado (Geschiere, 2006)[10]. Some-se isso ao fato de que a crença no fenômeno que se configurou denominar feitiçaria é literal entre muitas sociedades africanas, diferente de uma concepção simbólica do acontecimento. Nesse sentido, é bastante insatisfatório tratar como simbólicos elementos que seus propositores tratam como literais (Appiah, 1997).

Dessa perspectiva, é possível levantar a hipótese de que entre alguns povos africanos acredita-se existir pessoas com a capacidade de intervir nos elementos da realidade, dentre os quais o ambiente natural e seus entes, para auferir benefícios pessoais por meios que podem prejudicar seus semelhantes.

---

10 Há ainda uma série de estudos mais recentes sobre o fenômeno: Comaroff e Comaroff (1993); Geschiere (1997); Shaw (1997); Kapferer (2002); Meyer e Pels (2003); Meyer (1999). Agradeço as indicações a Luis Nicolau Parés.

Referências

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BARBOSA, Muryatan Santana. *A África por ela mesma*: a perspectiva africana na História Geral da África (UNESCO). 2012. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. DOI: https://doi.org/10.11606/T.8.2012.tde-09012013-165600. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-09012013-165600/pt-br.php. Acesso em: 22 jul. 2022.

COELHO, Marcos Vinícius Santos Dias. *Maphisa & Sportsmen*: a caça e os caçadores no sul de Moçambique sob o domínio do colonialismo – c.1895-c.1930. 2015. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

COELHO, Marcos Vinícius Santos Dias. *O humano, o selvagem e o civilizado*: discursos sobre evolução natural em Moçambique colonial, 1876-1918. Salvador: Sagga, 2022.

COELHO, Marcos Vinícius Santos Dias. O mundo natural: visões sobre uma "nova tradição" portuguesa no colonialismo na África. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 31, n. 1/2/3, p. 155-175, 2009.

COELHO, Marcos Vinícius Santos Dias. Rastos d'hontem", e a história hoje: correspondência administrativa, leões e um historiador no Arquivo Histórico de Moçambique. *In*: SILVA, Tatiana Raquel Reis; BARBOSA, Viviane de Oliveira (org.). *África e Afro-Brasil em debate*. São Luís: EdUEMA, 2019. v. 1, p. 229-244.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John (org.). *Modernity and its malcontents*: ritual and power in postcolonial Africa. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

COUTO, Mia. *A confissão da leoa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

D'ORNELLAS, Ayres. *Raças e linguas indigenas em Moçambique*: memoria apresentada ao Congresso Colonial Nacional. Lisboa: A Liberal, 1901.

DOUGLAS, Mary. Brujería: el estado actual de la cuestión. *In*: GLUCKMAN, Max; DOUGLAS, Mary; HORTON, Robin. *Ciencia y Brujería*. Barcelona: Anagrama, 1976. p. 31-69.

DRAMANI-ISSIFOU, Zakari. O Islão como sistema social na África desde o século VII. *In*: EL FASI, Mohammed (ed.). *África do século VII ao XI*. Brasília, DF: Unesco, 2010. (História geral da África, 3). p. 113-141.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Tradução: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. (Antropologia social).

FLORÊNCIO, Fernando. *Ao encontro dos mambos*: autoridades tradicionais VaNdau e Estado em Moçambique. Lisboa: ICS, 2005. (Colecção Geral).

GAJANIGO, Paulo Roberto. *O Sul de Moçambique e a história da antropologia*: os usos e costumes dos Bantos, de Henri Junod. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

GATTI, Attilio. *No país dos homens-leões*: nove anos entre os zulus, os bantos e pigmeus. Porto: Livraria Tavares Martins, 1938.

GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e modernidade nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade. *Afro-Asia*, Salvador, n. 34, p. 9-38, 2006. DOI: https://doi.org/10.9771/aa.v0i34.21111. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21111. Acesso em: 22 jul. 2022.

GESCHIERE, Peter. *The Modernity of Witchcraft*: Politics and the Occult in Postcoonial Africa. Tradução: Janet Roitman e Peter Geschiere. Charlottesville: University Press of Virginia, 1997.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília, DF: UNESCO, 2010. (História geral da África, 1). p. 167-212.

HARRIES, Patrick. *Junod e as sociedades africanas*: impacto dos missionários suíços na África austral. Maputo: Paulinas, 2007. (Sabedoria do povo hoje).

HOBSBAWM, Eric. Introdução: A invenção das tradições. *In*: HOBSBAWM, Eric. *A invenção das tradições*. Organização: Terence Ranger. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1997. p. 9-23.

JUNOD, Henri-Alexander. *Usos e costumes dos Bantu*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996. (Arquivo Histórico de Moçambique, 3). 2 v.

KAPFERER, Bruce (org.). *Beyond rationalism*: rethinking magic, witchcraft and sorcery. New York: Berghahn, 2002.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Choriro*. Maputo: Alcance, 2009.

LA CHASSE au lion à l'arc. Direção: Jean Rouch. Produção: Pierre Braunberger. [*S. l.*]: Comité du Film Éthnographique, 1965. 1 fita cassete (90 min), VHS, son., color.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *A questão ancestral*: África negra. São Paulo: Palas Athena, 2008.

MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa*: the Bakongo of Lower Zaire. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MARWICK, Maxwell G. The sociology of sorcery in a Central African tribe. *In*: MIDDLETON, John (ed.). *Magic, Witchcraft, and Curing*. Austin: University of Texas Press, 1967. p. 101-126.

MEKOURIA, Tekle T. Axum Cristão. *In*: MOKHTAR, Gamal (ed.). *África Antiga*. Brasília, DF: UNESCO, 2010. (História geral da África, v. 2). p. 425-450.

MEYER, Birgit; PELS, Peter (org.). *Magic and modernity*: interfaces of revelation and concealment. Stanford: Stanford University Press, 2003.

MEYER, Birgit. *Translating the devil*: religion and modernity among the Ewe in Ghana. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

OPOKU, Kofi A. A religião na África durante a época colonial. *In*: BOAHEN, Albert A. (ed.). *África sob domínio colonial, 1880-1935*. 2. ed. Brasília, DF: UNESCO, 2010. (História geral da África, 7). p. 591-624.

PARÉS, Luis N. *O rei, o pai e a morte*: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PITROU, Perig. Uma antropologia além de natureza e cultura? *Maná*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 181-194, 2015. DOI: https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n1p181. Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/fCSmF6Z5HLPkbP6Tfnbk9kS/?lang=pt. Acesso em: 24 fev. 2022.

RANGER, Terence. A invenção da tradição da África Colonial. *In*: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1997. p. 219-269.

SHAW, Rosalind. The production of witchcraft/Witchcraft as production: memory, modernity, and the slave trade in Sierra Leone. *American Ethnologist*, Malden, MA, v. 24, n. 4, p. 856-876, nov. 1997. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/646812. Acesso em: 22 jul. 2022.

SOARES, Felipe Paiva. *A polifonia conceitual*: a resistência na História Geral da África (UNESCO). 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014. Disponível em: https://app.uff.br/riuff/handle/1/565. Acesso em: 22 jul. 2022.

STEINHART, Edward I. *Black poachers, white hunters*: a social history of hunting in colonial Kenya. Oxford: James Curey, 2006.

STOREY, William K. Big cats and imperialism: lion and tiger hunting in Kenya and Northern India, 1898-1930. *Journal of World History*, Honolulu, HI, v. 2, n. 2, p. 135-173, 1991. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/20078498. Acesso em: 22 jul. 2022.

THOMAZ, Fernanda do Nascimento. *Casaco que se despe pelas costas*: a formação da justiça colonial e a (re)ação dos africanos no norte de Moçambique, 1894 - C. 1940. 2012. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012. Disponível em: https://app.uff.br/riuff/handle/1/13127. Acesso em: 22 jul. 2022.

TSHIBANGU, Tshishiku *et al*. Religião e evolução social. *In*: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (ed.). *África desde de 1935*. Brasília, DF: UNESCO, 2010. (História geral da África, 8). p. 605-629.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Marina de Mello e. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. *Revista Tempo*, Niterói, n. 6, p. 95-118, 1998. Disponível em: http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-7.pdf. Acesso em: 22 jul. 2022.

VAN BEEK, Walter E. A. The innocent sorcerer: coping with evil in two African societies (Kapsiki and Dogon). *In*: BLAKELY, Thomas D.; VAN BEEK, Walter E. A.; THOMSON, Dennis L. *Religion in Africa*: experience & expression. Londres: James Currey, 1994. p. 197-228.

WEST, Henry G.; MANDUMBWE, Marcos Agostinho; KAIRO, Eusébio Tissa. *Kupilikula*: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique. Lisboa: ICS, 2009.

Fundos documentais

Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique (AHM), Administração do Concelho do Bilene (cota 230).

PARTE II

Deslocamentos

CAPÍTULO 4

Serviçais (contratados) de Angola para as roças de cacau em São Tomé e Príncipe[1]

recrutamento, emigração e repatriamento (1912-1915)

ANA LUZIA PIRES LOBO JACINTO

A partir da segunda metade do século XIX, o Estado colonial português vai engendrar uma nova política com vistas à valorização econômica de suas possessões em África. Essa política teve início em São Tomé e Príncipe com o fomento das monoculturas de café e cacau[2]. Ao longo desse período, essas ilhas iam se transfigurando em uma colônia de plantação. Considerando-se

1 Este texto é fruto de pesquisa em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), para a elaboração de minha tese de doutorado, sob a orientação do prof. dr. Karl Gerhard Seibert.

2 O café foi introduzido na Ilha de São Tomé por volta de 1789 (AHU, cx. 22, doc. 42); e o cacau na Ilha do Príncipe em 1820 (Seibert, 2015).

a falta de recursos financeiros e industriais da metrópole, a única força produtiva para o desenvolvimento das colônias seria a utilização da mão de obra disponível, e no caso de São Tomé e Príncipe tal situação se acentuava mais. Os nativos se recusavam a esse tipo de trabalho (plantação, cultivo e outras atividades do campo) nas roças dos europeus, pois eles também eram detentores de plantações e participavam com sucesso na produção desses gêneros agrícolas. Por isso, entre a segunda metade do século XIX e a segunda do século XX, o Estado colonial português foi decretando uma série de providências legislativas em relação à vida laboral e à vida social dos africanos. Nessa legislação, foram assegurados mecanismos legais para a exportação de mão de obra de Angola para as roças de café e cacau de São Tomé e Príncipe[3]. Por exemplo, o Decreto de 14 de outubro 1854 – que ordenou o registro de escravos em Angola – criou uma categoria intermédia entre o homem livre e o escravo: o liberto. O liberto teria que trabalhar para os antigos

3 A palavra "roça" representaria na Ilha de São Tomé, desde o século XVI até meados do século XIX, um pequeno estabelecimento agrícola que, tendo resultado do ato de roçar, destinava-se a culturas de subsistência. É possível que a palavra roça, levada pelos portugueses para o Brasil, tenha sido introduzida em pleno "renascimento" de São Tomé, com o estabelecimento de empreendimentos agrícolas em vários quadros, ora apresentados como roças ou fazendas, ou só como roças (Tenreiro, 1961). Outros autores, como Nartey (1986), Eyzaguirre (1986) e Pape (2016), exploram a definição do conceito, propondo que na língua forro de São Tomé "roça" significa "floresta domesticada" ou *cleared piece of mattos*. Berthet (2012) sugere que nas últimas décadas se vem fazendo o uso do termo "plantação", cujo paralelismo se pode fazer com as roças, pelo menos com as roças do período colonial, que, entendemos, teriam de fato características de plantation. Pode-se considerar que o sistema da plantation se constituía como coercitivo, que se expandiu em diversas partes do mundo, carregando na sua essência a coação e a relação dominante-dominado, e ao qual foi submetida a mão de obra local e imigrante. Nessa linha de interpretação, pode ser mais fácil definir as roças de São Tomé e Príncipe se as compararmos a outros exemplos do sistema de plantation (Berthet, 2012). A mão de obra agrícola empregue no sistema colonial do Novo Mundo, por exemplo, baseou-se em diversas formas de trabalho compulsório. O trabalho livre e assalariado constituía uma exceção, reservado aos que eram trabalhadores especializados (mestres do açúcar) ou às funções intermediárias, como as de capataz ou feitor (*mayordomo*). No Brasil, esse sistema existiu por meio das fazendas; no México e no Peru, por meio das *encomiendas*; na Guatemala, por meio das *fincas*; e em outros países da América do Sul, por meio das *haciendas* ou ainda dos latifúndios. Tanto Eyzaguirre (1993) como Berthet (2012) defendem que os latifúndios de São Tomé e Príncipe se aproximam do modelo da *hacienda* ibérica ou da fazenda lusitana (Ceita, 2020).

senhores num período de dez anos, no intuito de ressarci-los. Nesse mesmo ano, foi criada a Junta Protetora dos Escravos e Libertos (Angola, 1997). Entre 1855 e 1875, essa instituição se tornou o principal organismo que velava pela transferência de libertos de Angola para São Tomé e Príncipe (ANA, cód. 2840-9.c-4-10, cx. 127, 128, 130).

A partir de 1875, o Estado colonial português foi emitindo outros regulamentos que determinaram a emancipação dos libertos, a institucionalização do trabalho livre e assalariado, o contrato de trabalho e o recrutamento e a emigração de mão de obra de Angola para as referidas ilhas, como se pode ver no Regulamento para a execução da Lei de 29 de abril de 1875 e no Regulamento para os Contratos de Serviçais e Colonos nas Províncias da África Portuguesa (Portugal, 1876, 1879).

Conforme tinha sido determinado no artigo 22 do Regulamento para a execução da Lei de 29 de abril de 1875, o artigo 25 do Regulamento para os Contratos de Serviçais e Colonos nas Províncias da África Portuguesa também sancionou as seguintes espécies de contrato de trabalho:

> Art. 25.º Os contratos, a que se refere o presente regulamento, são:
>
> 1.º Só para prestação de trabalho;
>
> 2.º Para prestação de trabalho e colonisação por concessão de terras;
>
> 3.º Só para colonisação por concessão de terras;
>
> 4.º Para servir na propria provincia;
>
> 5.º Para servir em provincia differente (Portugal, 1879, p. 382).

Mediante esses regulamentos, a mão de obra africana recrutada para prestação de serviço nos empreendimentos coloniais passou a ser designada de serviçais. Em Angola, os serviçais eram vulgarmente denominados de contratados. Mas quem seriam os serviçais ou contratados em Angola? A resposta a essa questão se encontra na constituição de dois grupos sociais em Angola ao longo do período colonial, o dos indivíduos civilizados e o dos incivilizados.

O grupo dos civilizados era constituído pelos colonos portugueses e alguns indivíduos negros e lusodescendentes que, ao longo de sua convivência com o regime colonial português, tinham incorporado alguns padrões da cultura portuguesa, principalmente a língua portuguesa, os nomes portugueses,

a religião católica, a maneira de se vestir e a obtenção de algum grau de instrução, principalmente a primária e cursos técnico-profissionais. Esses indivíduos geralmente residiam na faixa litoral das cidades de Luanda, Benguela, Moçâmedes e Novo Redondo.

Já os indivíduos considerados incivilizados, a maioria da população negro-africana, embora também pudessem ser naturais e residentes das mesmas cidades, eram predominantemente do interior de Angola, e estiveram afastados do sistema colonial português. Estes mantinham e exibiam valores, costumes e hábitos de sua identidade étnico-cultural africana. A partir de meados do século XIX, o governo colonial português passou a designar esses africanos de indígenas (ANA, cód. 71, of. 13; Moutinho, 2000, p. 125)[4]. Tendo em conta a necessidade de ter uma mão de obra nativa, disponível e barata para o fomento das colônias, foram esses africanos que, ao longo do período colonial, estiveram sujeitos ao trabalho contratado, quer em Angola, quer nas roças de São Tomé e Príncipe.

A partir de 1879, o recrutamento e a emigração de serviçais ou contratados para as roças de São Tomé e Príncipe se cingiu principalmente Angola (AHU, FM, cx. 56, cap. 176, FM 0434, cx. 149, cap. 35, FM 1137; ANA, cód. 4-2-19, 4-2-44, 4-3-39, 5-5-16, 32-1-52, 32-2-31; Nascimento, 2002).

De acordo com dados apresentados por Ernesto Vasconcellos, membro da Sociedade de Geografia de Lisboa, a Ilha de São Tomé tinha 18.266 habitantes em 1878, mas em 1892, 14 anos depois, a população aumentou para 22 mil indivíduos, entre os quais cerca de 12 mil eram serviçais; portanto, mais da metade da população da ilha (54%) era composta apenas por serviçais. Desse total, em torno de 80% eram serviçais exportados forçosamente dos sertões ou interior de Angola (Vasconcellos, 1919).

Para atender à demanda de serviçais para a prestação de serviço agrícola nas roças, foram criadas as agências da Curadoria Geral de Serviçais e Colonos de São Tomé[5], principalmente as de Cambambe e Catumbela, devido à permanência das antigas rotas do comércio caravaneiro e do tráfico transatlântico de escravos e à conexão entre essas regiões e os principais portos de embarque de

4 Neste capítulo, o termo "indígena" será substituído por "nativo".

5 Ao abrigo do Regulamento para a execução da Lei de 29 de abril de 1875, foi criada a Curadoria Geral de Serviçais e Colonos de São Tomé, instituição competente para tratar de todos os assuntos relacionados ao recrutamento, à emigração de mão de obra e ao trabalho contratado em São Tomé e Príncipe (Ceita, 2005).

contratados para o referido arquipélago, os portos de Luanda e de Benguela (ANA, cód. 4-2-19, 4-2-44, 5-2-27, 5-5-16).

Em todos os regulamentos de trabalho para os nativos das então províncias ultramarinas de África, particularmente Angola, Guiné Portuguesa e Moçambique, estabelecidos entre o último quartel do século XIX e a segunda metade do século XX, o Estado colonial, além de determinar que os patrões devessem fornecer salários, alimentos, alojamento, vestuário e assistência médica para os contratados que fossem prestar serviço agrícola nas roças de São Tomé e Príncipe (Portugal, 1879, p. 382, art. 32) e repatriá-los findo o prazo de contrato (Portugal, 1903, p. 353, art. 51), estabelecia, de igual modo, dispositivos que previam o cumprimento do trabalho compelido, correcional e a repressão à vadiagem (Boletim Oficial de Angola, 26 ago. 1909, cap. XI, p. 12-13; Portugal, 1900, p. 651, art. 31-34), a fim de obrigar os nativos ao cumprimento do contrato de trabalho e garantir a produtividade econômica nos empreendimentos coloniais.

Em relação à vadiagem, o regime colonial estrategicamente se apropriou do artigo 256 do Código Penal Português, que a criminalizava. Segundo Esmeralda Martinez (2012, p. 17):

> Nos termos do código penal português vadio era conceituado como sendo 'aquele que não tem domicílio certo em que habite, nem meios de subsistência, nem exercita habitualmente alguma profissão, ou oficio, ou outro mister em que ganhe sua vida, não provando necessidade de força maior, que justifique de se achar nestas circunstâncias.

Com base nesse artigo, quem seriam os vadios em Angola? Os "angolanos" habitavam seus povoados, tinham suas casas, dedicavam-se às suas atividades econômicas (agricultura, pesca, caça e outras). Por isso, nesses regulamentos, especialmente o de 1899, que determinou o trabalho como uma obrigação moral e o principal mecanismo de civilização dos povos nativos, foram decretadas leis e medidas rigorosas para os nativos que não aderissem voluntariamente ao trabalho contratado ou os que não quisessem se submeter a esse tipo de trabalho, seja em Angola ou nas roças de São Tomé e Príncipe. Todos que agissem assim eram considerados e criminalizados como vadios (ANA, cód. 3342-10-4-23; Boletim Oficial de Angola, 26 ago. 1909, p. 12-13; Portugal, 1879; Portugal, 1900; Portugal, 1903).

Recrutamento e emigração

Já no período republicano, entre 1912 e 1915, Norton de Matos ocupou o cargo de governador geral de Angola. O seu plano de governo objetivava, sobretudo: efetivar a ocupação civil e militar; consolidar o povoamento branco com grupos de famílias portuguesas; instituir o trabalho livre e assalariado; promover o desenvolvimento comercial, agrícola e a construção de infraestrutura (estradas e caminhos de ferro); além da promoção de assistência médica e de preparação profissional dos africanos em cursos de artes e ofícios (Matos, 1926).

Em relação à política de trabalho indígena, embora não concordasse com a saída desenfreada de mão de obra de Angola para São Tomé e Príncipe, Norton de Matos esteve consciente de que seria impossível terminar com essa prática de imediato. O governador geral de Angola sabia que proibir a emigração de trabalhadores de Angola colocaria em xeque a sua relação com o poder metropolitano e tinha também ciência do prejuízo que podia causar, quer para a economia da metrópole, quer para São Tomé e Príncipe (Matos, 1926), pois os grandes roceiros, na maioria das vezes, detinham outros negócios na metrópole, reinvestindo os lucros do cacau a favor da economia metropolitana.

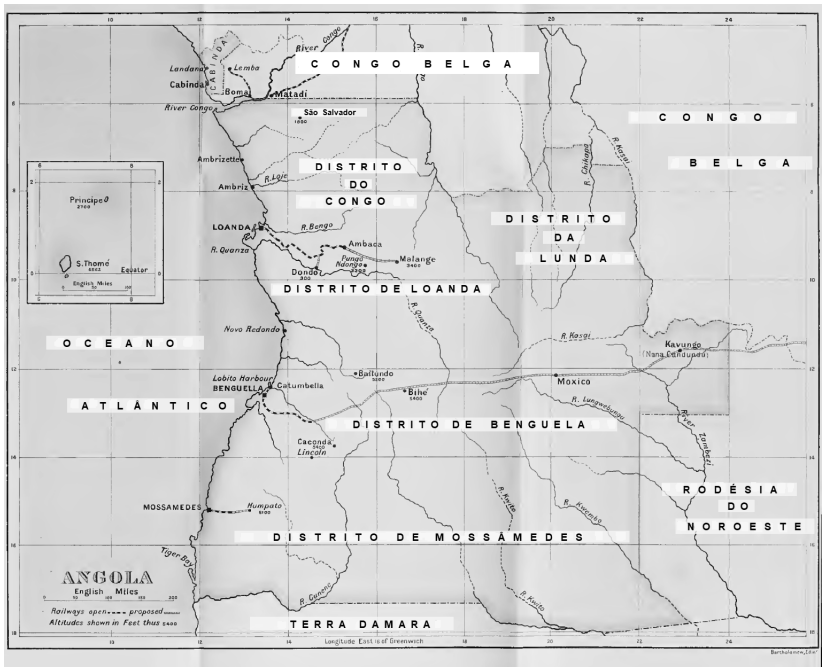
Apesar desses inconvenientes, apoiando-se no princípio de descentralização administrativa das colônias e com o objetivo de utilizar essa mão de obra para o fomento de Angola, Norton de Matos foi decretando um conjunto de portarias provinciais, a fim de organizar e fiscalizar o recrutamento, a emigração e o repatriamento dos contratados.

Ainda no âmbito da organização do recrutamento e emigração, o Governo Geral de Angola foi impondo outras medidas, dentre as quais a indicação das áreas de recrutamento, que foram determinadas em função também da extensão das redes ferroviárias em direção a diferentes regiões do interior do território e as suas conexões com os portos marítimos da costa angolana, a saber: Caminho de Ferro de Luanda (CFL) e o porto de Luanda; Caminho de Ferro de Benguela (CFB) e o porto de Benguela (Sousa Santos, 2006) e Caminho de Ferro de Moçâmedes (CFM) e o porto de Moçâmedes (ANA, cx. 1526).

Diante dessa nova realidade infraestrutural, o governo colonial de Angola determinou que as agências de recrutamento deveriam pagar bilhetes de passagem de 3ª classe para os recrutados, e estes deveriam seguir os trajetos específicos para chegar aos portos de embarque, a depender de sua região de

origem (ANA, cx. 1351 e 1526). Essa determinação, além de garantir rendimentos econômicos para os caminhos de ferro, possibilitou maior rapidez, acessibilidade e o aumento de contratados das regiões mais ao interior do território (ANA, cx. 248, 385, 3292).

Figura 1 – Mapa de Angola e seus distritos, e São Tomé e Príncipe no quadro à esquerda



Fonte: adaptado de Cadbury (1910).

Por exemplo, a partir de 1913, os navios que zarpavam do porto de Moçâmedes para as referidas ilhas transportavam acima de 200 contratados das regiões de Moçâmedes, Huíla e Cubango, e anteriormente algumas dessas regiões eram bem menos impactadas por esse recrutamento. Esses contratados aparecem nos mapas de registo de serviçais como sendo naturais de Huíla, Gando, Quilengue, Nganguela, Bunda, Cuamato, Humbe, Nana Cadundo, Herero, Luchaze e Moxico (ANA, cód. 52-13-2, cx. 1107, 2917, 3531, 3654).

À medida que o recrutamento foi se estendendo nas diversas áreas, registrou-se também o aumento dos agentes de recrutamento (Diniz, 1914), que

pagavam taxas por cada serviçal contratado, enquanto o salário dos agentes, em proporção ao número de serviçais contratados e embarcados para São Tomé e Príncipe, e as suas despesas seriam pagas pelas agências de recrutamento (ANA, cx. 112). Os agentes de recrutamento que tentassem se eximir de pagar as devidas taxas ou os que tentassem recrutar serviçais sem licenças podiam incorrer à pena de um mês a um ano de prisão, pagar uma multa de 500 réis a 5 mil réis ou perder a licença de agente de recrutamento (Portugal, 1911, p. 1290, art. 15). De acordo com essa diretriz, em 1913 e 1914, a Secretaria dos Negócios Indígenas anulou as licenças de recrutamento de alguns agentes por incorrerem em tais práticas (ANA, cód. 3292-10-3-24; Boletim Oficial de Angola, 18 out. 1913, p. 810-817 e 873-875). Tais medidas se enquadravam na lógica de que os roceiros deviam pagar à colônia de Angola a força de trabalho que dela se retirava. O cumprimento dessas medidas suscitou polêmicas entre os roceiros e os agentes de recrutamento, de um lado, e as autoridades do Governo Geral de Angola, de outro (ANA, cx. 385).

Apesar dessas polêmicas que iam surgindo uma após a outra, no entanto, ser agente de recrutamento se tornou uma atividade aliciante, tanto que algumas mulheres enveredaram também nessa atividade, dentre as quais se destacaram Ana da Silva Viegas Besouro e Ana Rosa Martins, atuantes na cidade de Moçâmedes; Felismina Nunes, agente na cidade de Luanda (ANA, cód. 8-4-11); e Antónia José dos Remédios, agente de recrutamento no distrito de Lunda (ANA, cx. 385).

Para evitar fuga ao fisco e o embarque clandestino de contratados, o Governo Geral de Angola determinou que os contratos de trabalho deveriam ser realizados nas agências da Curadoria Geral dos Serviçais e Colonos de São Tomé, localizadas em Cabinda, Luanda, Malange, Lubango, Huíla e Moçâmedes; e que o embarque dos serviçais contratados deveria ser feito unicamente nos portos de Cabinda, Luanda, Benguela, Moçâmedes e Novo Redondo (Diniz, 1914).

Assim, a fim de aumentar as fontes de receitas para a colônia de Angola, Norton de Matos acautelava às autoridades administrativas e aos funcionários das diversas agências da Curadoria Geral dos Serviçais e Colonos de São Tomé em Angola que exercessem a mais severa fiscalização no recrutamento e emigração dos trabalhadores contratados para São Tomé e Príncipe (Boletim Oficial de Angola, 25 mar. 1913, p. 182, 6 set. 1913, p. 667).

Atendendo à necessidade de mão de obra nativa para o fomento das colônias, o Estado colonial português, em 1914, decretou o Regulamento

Geral do Trabalho dos Indígenas das Colônias Portuguesas, que definia como papel do Estado a obrigação e o direito moral e cívico de "civilizar" os nativos de Angola, Moçambique e Guiné-Bissau, mediante o trabalho obrigatório. É possível observar essa concepção especialmente no artigo 10, que conceituou de "indígenas" "[...] os naturais das colônias portuguesas nascidos de pais indígenas e que pela educação, hábitos e procedimentos não se afastam do comum das raças africanas" (Boletim Oficial de Angola, 21 nov. 1914, p. 1030); artigo 11, que considerava "serviçais" os indígenas que se contratavam só para prestação de serviços mediante pagamento de um salário; e o 14, que no seu parágrafo 3º determinava que os patrões deveriam proporcionar mecanismos que melhorassem as condições de atraso dos indígenas, exercendo sobre eles uma ação tutelar benéfica (Boletim Oficial de Angola, 21 nov. 1914, p. 1030).

Assim sendo, em concordância com essas determinações, previu-se o aumento de agentes de recrutamento, quer europeus, quer africanos nativos; a criação de mais agências da Curadoria Geral de Serviçais e Colonos em Angola (ANA, cód. 3292-10-3-24, cx. 248 e 385); e a formação de sociedades de recrutamento e emigração (Boletim Oficial de Angola, 21 nov. 1914, p. 1043-1046). Essas determinações permitiriam que se continuasse a realizar o recrutamento e a exportação de mão de obra de Angola para as roças de cacau em São Tomé e Príncipe durante esse período, como se pode observar no seguinte quadro:

Quadro 1 – Número de contratados de Angola exportados para as roças de São Tomé e Príncipe

Anos	Quantidade
1913	1008
1914	1580
1915	4152

Fonte: Eyzaguirre (1986, p. 189).

Na prática, esses regulamentos de trabalho indígena transformaram os nativos de Angola, categorizados de indígenas, em trabalhadores forçados. Essa situação persistiu até a segunda metade do século XX e o regime colonial português de tudo fez para preservar a mão de obra barata dentro de suas colônias africanas, inclusive recorrendo a artimanhas jurídicas.

Repatriamento

No que tange ao repatriamento, como consequência das pressões dos ingleses sobre os portugueses republicanos para a abolição do trabalho forçado em Angola e em São Tomé e Príncipe, um novo diploma legal fora aprovado pelo parlamento português: o Decreto de 27 de maio de 1911. Conforme descreve Catherine Higgs (2012, p. 157, tradução nossa):

> Enquanto Burtt reimaginava a história, o Escritório Britânico das Relações Exteriores lidava com a contínua intransigência portuguesa. Em maio de 1911, Portugal baixou um decreto limitando os contratos dos serviçais em São Tomé e Príncipe a dois anos, porém reafirmando a obrigação legal dos africanos de trabalhar e o direito de funcionários do governo de obrigá-los a trabalhar. O repatriamento dos serviçais continuou voluntário.

O British Foreign Office (Escritório Britânico das Relações Exteriores) reagiu a esse decreto editando os chamados "livros brancos", ou seja, um relatório sobre o "Trabalho Contratado na África Ocidental". Segundo Higgs (2012, p. 157, tradução nossa), "[...] este relatório confirmava que, embora as condições de trabalho nas ilhas fossem boas, os serviçais que já tinham cumprido seus contratos não estavam retornando às suas casas em Angola".

Em 1912, devido às pressões político-diplomáticas dos ingleses sobre os portugueses para o abandono do sistema de mão de obra baseado no trabalho forçado, foi criada a Sociedade de Emigração para São Tomé e Príncipe. Espelhada na companhia britânica homóloga, Witwatersrand Native Labour Association (WNLA), a Sociedade de Emigração para São Tomé e Príncipe era uma companhia estatal com dotação orçamentária para importar serviçais para o arquipélago e fazer o repatriamento (Eyzaguirre, 1986). Copiando a WNLA, os portugueses pretendiam se proteger de futuros ataques dos chocolateiros ingleses e do British Foreign Office (Eyzaguirre, 1986).

Por outro lado, a pressão exercida pelo governador geral de Angola e a aversão que os angolanos continuavam a demonstrar ao trabalho contratado, principalmente nas roças de São Tomé e Príncipe, devido à ausência de repatriação e por conta de atos de violência no recrutamento em Angola (ANA, cód. 3292-10-3-24, cx. 7112, 57, 248, 3251) e nas roças em São Tomé

e Príncipe, obrigaram o Governo Colonial Metropolitano e os governos de Angola, São Tomé e Príncipe e a Curadoria Geral dos Serviçais e Colonos de São Tomé a articularem estratégias para a realização do repatriamento dos serviçais angolanos que prestavam serviço agrícola nas roças de cacau em São Tomé e Príncipe para Angola, entre 1912 e 1915.

O repatriamento dos contratados para Angola foi organizado em duas ordens, dependendo da legislação em que os contratos de trabalho haviam sido estabelecidos. Na primeira ordem, foram enquadrados os contratados que estiveram ao abrigo do Regulamento de 20 de dezembro de 1875. Como não tiveram a possibilidade de fazer descontos para o Cofre de Trabalho e Repatriação, continuavam a usufruir de salários baixos. Por isso, determinou-se que estes deveriam ser beneficiados com o bônus de repatriação de 50 escudos, conforme o Decreto de 08 de fevereiro de 1913 (ANA, cód. 2628-9.A-2-19, 2629-9.A-2-20, 2630-9.A-2-21; Portugal, 1913, p. 40-42).

Esse grupo tinha as seguintes particularidades: a faixa etária dos mais idosos se situava entre 50 e 70 anos; a seguir, aparece um grupo com a faixa etária entre 30 e 50 anos; e, por último, um grupo relativamente mais jovem, com idades abaixo dos 30 anos. Conforme os mapas de repatriação, eram substancialmente naturais das áreas do antigo tráfico transatlântico de escravos: das regiões situadas ao longo do corredor entre Luanda e Cassanje, entre o Planalto Central e a região da Luba, entre as regiões fronteiriças do Congo Português e do Congo Belga e do corredor entre Cuanza-Sul e Benguela.

Aparecem como naturais do Huambo, Bailundo, Nganguela, Chongoroi, Gando, Sumbe, Nano, Novo Redondo, Cambambe, Quiluange, Cassange, Luba, Cabinda, Congo, Lunda, Cuango, Libolo, Muxima, Mona Quimbundo, Dembo, Dondo, Banana, Luvo, Bié, Benguela, Catumbela, Katende, Shaba, Luanda, Balombo, Massangano, Quissama, Cambuta e outras regiões (ANA, cód. 3-2-22, 4-2-19, 4-2-44, 5-5-16, 5-2-27). A coincidência das origens dos serviçais contratados é mais um elemento que reforça as denúncias feitas pelos filantropos ingleses, de que o trabalho contratado para São Tomé e Príncipe foi um recurso criado com o objetivo de perpetuar o trabalho escravo nas colônias portuguesas.

O códice 2629-9.A-2-20 aponta que, ao abrigo do Decreto de 08 de fevereiro de 1913, foram repatriados, naquele ano, 1.276 serviçais de Angola, dos quais 647 eram mulheres das seguintes faixas etárias: 33 entre 18 e 30 anos; 77 acima dos 50 anos; e 537 entre 30 e 50 anos (ANA, cód. 2629-9.A-2-20). Já o

códice 2628- 9.A-2-19, aponta que em 1914 foram repatriados 2.457, sendo 1.031 mulheres, 117 entre 18 e 30 anos; 150 acima dos 50 anos; e 764 entre 30 e 50 anos.

Pode-se afirmar que esses repatriados constituíram a primeira geração de contratados de Angola e permaneceram nas roças de cacau em São Tomé e Príncipe por longos anos. Outra particularidade que se pode notar nos registros de identificação dos repatriados mais antigos é que, em muitos deles, o nome de seus pais foram ignorados, o que aponta para a possibilidade de terem sido desgarrados e levados para São Tomé e Príncipe ainda muito pequenos; e é possível ainda que os funcionários da administração portuguesa e os agentes de recrutamento, por ignorância ou descaso, tenham optado por não transcrever da língua original africana para a grafia portuguesa.

Muitos desses repatriados mais jovens, com idades abaixo dos 30 anos, nasceram em São Tomé e Príncipe no período em que seus pais e avós cumpriam os vários anos de recontrato[6]. Assim, os mais jovens se repatriavam junto a seus pais, principalmente com as suas mães e avós.

Dentre vários casos, aponta-se o de Naculambo, contratada por Nicolau José da Costa (Roça São Nicolau), que foi repatriada para Luanda levando consigo três filhos, de 5, 8 e 21 anos, e três netos, de 4, 6 e 18 anos, tendo recebido um bônus de 25 escudos (ANA, cx. 2176); e de Cafuma, que fora contratada da Roça Santa Adelaide, repatriou-se com cinco filhos e netos para Benguela, tendo recebido um bônus de 51 escudos e 22 centavos (ANA, cx. 1269). Ainda nessa senda, Catua (*tonga*), sob o número de contrato 2.230, da Roça Rio d'Ouro, repatriou-se sozinho para Luanda e recebeu um bônus de 21 escudos (ANA, cx. 2176)[7]. Essas constatações vêm desdizer a afirmação de Jorge Eduardo da Costa Oliveira (1993, p. 119), de que "[...] os Tongas ao contrário

6 Todos os regulamentos de trabalho para os nativos das colônias de Angola, Cabo Verde e Moçambique tinham determinado que, expirados os primeiros anos do tempo do contrato nas roças de São Tomé e Príncipe, o serviçal contratado poderia efetuar um novo contrato e, de preferência, com o seu antigo patrão. Para os serviçais de Angola, nesses regulamentos determinou-se que o prazo dos primeiros contratos seria de cinco anos.

7 São designados de "tongas" os filhos dos contratados que nasceram nas roças de São Tomé e Príncipe, no período em que seus progenitores cumpriam os contratos de trabalho.

dos seus progenitores – trabalhadores das roças – não regressaram com estes às terras de origem".

Já na segunda ordem, foram enquadrados os que se contrataram ao abrigo da Legislação do Trabalho Indígena de 1903. Estes tiveram a possibilidade de fazer os descontos para o Cofre de Trabalho e Repatriação. Os serviçais desse grupo tinham idades entre 16 e 60 anos. Segundo os registros, esses serviçais também eram originários das regiões do leste, do Planalto Central, do corredor entre Luanda e Cassange e das regiões do Congo. Os seus nomes de identificação eram majoritariamente africanos (ANA, códs. 2628-9.A-2-19, 2629-9.A-2-20, 2630-9.A-2-21). Os contratados dessa ordem também se repatriavam acompanhados de seus filhos e netos (ANA, códs. 2628-9.A-2-19, 2629-9.A-2-20, 2630-9.A-2-21; cx. 2176, 3239).

Embora as fontes apresentem divergências no número de repatriados durante esses dois anos, a repatriação foi certamente um fato. Ferreira Diniz (1914) aponta que em 1913 foram repatriados 2.373 angolanos contratados de ambas as ordens. Da Ilha de São Tomé foram 1.462 homens e 653 mulheres; e da Ilha do Príncipe, 197 homens e 61 mulheres. Segundo os registros da Secretaria dos Negócios Indígenas de Angola, em 1913 teriam sido repatriados da Ilha de São Tomé 2.071 angolanos (ANA, cx. 385); e em 1914, 1.442 (Boletim Oficial de Angola, 11 abr. 1914, p. 359).

Conforme as orientações estabelecidas nos regulamentos de trabalho indígena e reforçadas nas portarias provinciais, os repatriados deveriam ser desembarcados nos portos onde estes teriam sido embarcados para São Tomé e Príncipe (Benguela, Cabinda, Novo Redondo e Luanda). Assim, "[...] em 1913, foram repatriados para o porto de Luanda 186 contratados; para o porto de Benguela, 1.283; 903 desembarcaram no porto de Novo Redondo; e 1 no porto de Cabinda" (Diniz, 1914, p. 90). Esses dados comprovam que os contratados eram majoritariamente oriundos do então Distrito de Benguela e regiões limítrofes.

De modo geral, a adesão dos contratados ao repatriamento, principalmente de seus filhos e netos, indispunham os roceiros, que contavam com uma mão de obra jovem nas roças, pois não entendiam como pessoas que nasceram e permaneceram longos anos em São Tomé e Príncipe, e que aí tinham constituído famílias, tivessem o desejo de retornar para as suas terras, sem terem a mínima ideia do que lá encontrariam. Para os roceiros, essa opção dos contratados pelo repatriamento foi apenas uma estratégia para receberem o bônus de repatriação de 50 escudos (ANA, cx. 3245). Os roceiros,

ao fazerem tais interpretações, ignoravam que o recrutamento e a emigração para São Tomé foram feitos de forma compulsória, e que os contratados sabiam que os regulamentos de trabalho indígena contemplavam a sua repatriação para as suas terras de origem. Os contratados não aderiram de início ao repatriamento por falta de dinheiro e por conta dos impasses que os roceiros e a Curadoria Geral dos Serviçais e Colonos de São Tomé lhes impunham. Naquele contexto, eram obrigados a permanecer em São Tomé, mas tendo surgido a oportunidade de repatriamento e de receberem os seus bônus, muitos optaram pelo repatriamento.

Irregularidades no processo de repatriamento

Embora decorresse o repatriamento em massa, este foi acompanhado de algumas irregularidades, principalmente no pagamento do bônus de repatriação e na morosidade da repatriação de muitos contratados. Apesar de muitos dos antigos contratados terem sido beneficiados com o bônus de 50 escudos, e dos que se contrataram a partir de 1903 terem recebido valores superiores a este, houve contratados de ambas as ordens que foram repatriados sem bônus ou com bônus de pequenos valores (ANA, cód. 2628-9.A-2-19, 2629-9.A-2-20, 2630-9-A-2-21).

Os filantropos ingleses acusavam os roceiros de praticarem a defraudação do bônus dos repatriados e de repatriá-los para Angola em um estado deplorável (ANA, cx. 3249). Os roceiros, para justificar essa situação, atribuíam a culpa aos contratados, alegando que estes não tinham o hábito de fazer poupanças, pois gastavam todo o salário (ANA, cx. 3249). Outros roceiros justificavam que não depositavam no Cofre de Trabalho e Repatriação os bônus, alegando que já tinham avultadas despesas com o pagamento dos bilhetes de passagem, principalmente dos contratados de Angola que se repatriavam acompanhados de muitos filhos, e que durante o tempo que os contratados permaneceram nas roças, as despesas referentes à alimentação, vestuário, alojamento e saúde eram custeados unicamente por eles (AHSTP, cx. 441, cota 2.11.4.4, pasta 2).

Houve também casos em que o bônus era antecipadamente depositado nas agências da Curadoria Geral de São Tomé em Angola. No entanto, os repatriados ainda estavam em São Tomé e Príncipe, aguardando pelo navio que os levaria de volta para Angola. Quando essa situação ocorria, os repatriados

eram obrigados a esperar pela transferência de seus bônus nas agências das regiões onde tinham sido repatriados (porto de destino). Esses atrasos criavam embaraços na vida dos repatriados, pois muitos eram obrigados a esperar pelo seu dinheiro nos depósitos das agências da Curadoria Geral e as despesas aí contraídas eram debitadas no respectivo bônus e muitos acabavam ficando sem dinheiro, perambulando nas cidades onde tinham sido desembarcados e sob o risco de serem novamente contratados, como vadios, para São Tomé e Príncipe (ANA, cód. 3342-10-4-23, cx. 385).

Ainda na senda das irregularidades, alguns comissários *adhoc* apontam também que era frequente os roceiros mandarem para a Curadoria Geral de Serviçais e Colonos de São Tomé a lista nominal dos contratados que desejavam se repatriar com certo atraso, e em alguns casos não incluíam os nomes dos filhos dos contratados nas listas de repatriação (Angola, ANA, cód. 3342-10-4-23). Diante disso, muitos contratados tinham de esperar por mais algum tempo na roça, até que a situação fosse resolvida; outros tiveram que viajar deixando os seus filhos nas roças, conforme a reclamação apresentada por Hebo Jinoca, que alegou ter sido repatriado sem o seu filho menor, Muhongo, que ficou em São Tomé (ANA, cód. 3292-10-3-24).

Nesse processo de repatriamento, dependendo de seus planos, os contratados também articulavam as suas estratégias de repatriação. Muitos não compareciam no dia programado do embarque, porque decidiam, à última hora, permanecer em São Tomé ou no Príncipe (AHSTP, cx. 474, cota 2.12.3.3, pasta 1; ANA, cx. 248). Havia aqueles que preferiam esperar pelos seus conterrâneos, companheiros de trabalho e amigos, que talvez tivessem viajado juntos para São Tomé e permaneceram por longos anos na mesma roça, tecendo laços de solidariedade, companheirismo e até familiares. Para estes, seria mais vantajoso manter essas relações quando chegassem ao lugar de destino, em um ambiente totalmente novo. Por isso, preferiam embarcar juntos no mesmo dia e vapor. E muitos desses repatriados tinham passagens pagas até seus portos de destino, em Angola, no entanto, seguiam viagem para outros lugares (AHSTP, cx. 474, cota 2.12.3.3, pasta 1; ANA, cx. 193, 236, 1175, 1659).

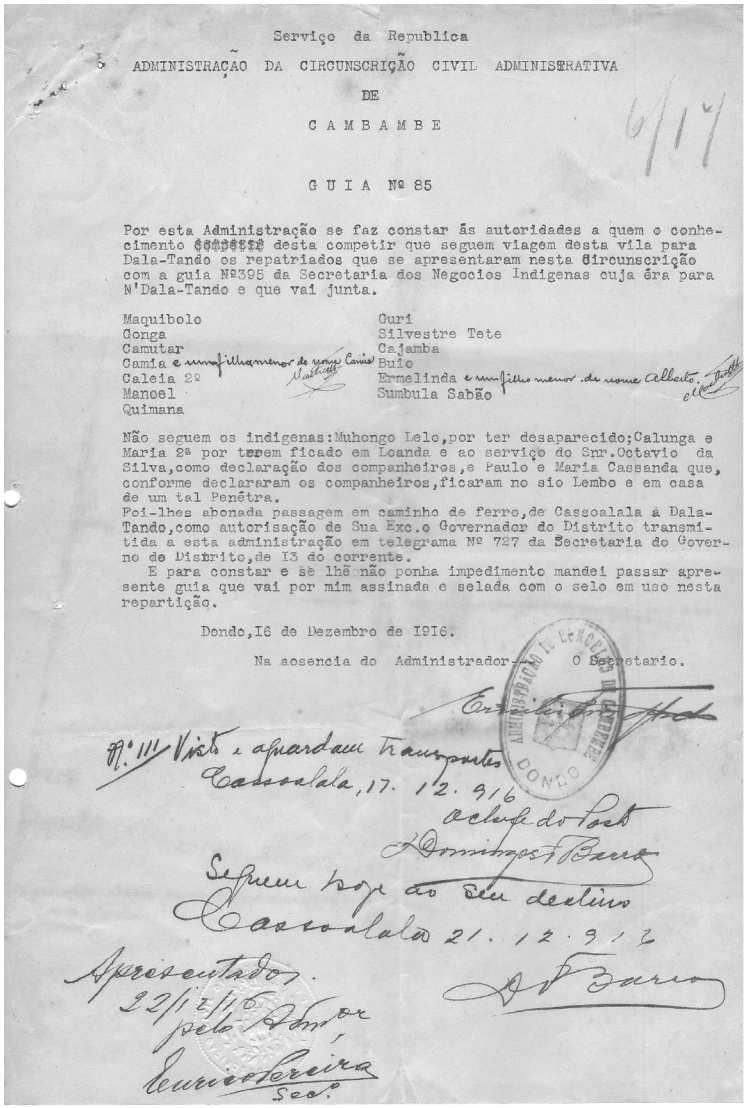
Tal situação é o que consta nas seguintes informações espelhadas na guia nº 85, da então Administração da Circunscrição Civil Administrativa de Cambambe (Figura 2). Ao informar a lista de angolanos que estavam sendo repatriados de São Tomé e Príncipe para a Província de N'Dala-Tando, em Angola, pode-se ver que as escolhas de alguns repatriados não condiziam com

os planos estabelecidos pelo governo colonial. Nessa nota, pode-se observar a provável fuga ("desaparecimento") de um deles, novos arranjos de trabalho e mesmo a mudança de destino ao longo da rota – como parece ter feito apressadamente Maria 2ª que, ao ficar em Luanda, acabou por deixar a mala para trás (Figura 3). Tais decisões e estratégias demonstram que os contratados mantinham uma vida social ativa, com uma rede de relações e comunicação que se estendia de São Tomé e Príncipe a Angola.

Durante esse período, o repatriamento dos antigos contratados, com idades acima de 50 anos, também foi uma estratégia elaborada pelos roceiros, pelo curador geral e pelo governo da Província de São Tomé e Príncipe, tendo em conta que a manutenção dessa mão de obra antiga constituía um encargo financeiro e social ao governo e aos roceiros, pois havia muitos contratados velhos, cansados e abandonados perambulando nessas ilhas ou alojados nas roças (ANA, cx. 236). O número elevado de contratados doentes e outros aglomerados nas portas da Santa Casa de Misericórdia de São Tomé e Príncipe, além de ser um peso para o governo das ilhas e para os roceiros, também era motivo de denúncias contra o Estado colonial português (ANA, cód. 3292-10-3-24).

Por isso, fora mais vantajoso para os roceiros e o governo colonial pagarem os bilhetes de passagem e repatriá-los para Angola com ou sem bônus. No entanto, essa estratégia foi uma "faca de dois gumes", pois eles se repatriavam carregando consigo os seus filhos e até netos (ANA, cx. 248, 385, 3999). Perante essa situação, os roceiros viram anuladas as suas expectativas de terem uma mão de obra barata, jovem e adaptada ao regime das roças. Por isso, tiveram a necessidade de recrutar e recontratar frequentemente mão de obra de Angola (ANA, cód. 3293-10-3-25, 3342-10-4-23, 2393-10-3-25, cx. 952, 2920) e criar embaraços na repatriação dos filhos dos contratados, principalmente dos de Angola (ANA, cód. 3342-10-4-23, cx. 385, 1659, 3459).

Figura 2 – Guia de viagem



Serviço da Republica

ADMINISTRAÇÃO DA CIRCUNSCRIÇÃO CIVIL ADMINISTRATIVA

DE

C A M B A M B E

6/17

G U I A Nº 85

Por esta Administração se faz constar ás autoridades a quem o conhecimento ~~competir~~ desta competir que seguem viagem desta vila para Dala-Tando os repatriados que se apresentaram nesta Circunscrição com a guia Nº395 da Secretaria dos Negocios Indigenas cuja éra para N'Dala-Tando e que vai junta.

Maquibolo	Guri
Gonga	Silvestre Tete
Camutar	Cajamba
Camia e um filho menor de nome Camia	Buio
Caleia 2º	Ermelinda e um filho menor de nome Alberto
Manoel	Sumbula Sabão
Quimana	

Não seguem os indigenas: Muhongo Lelo, por ter desaparecido; Calunga e Maria 2ª por terem ficado em Loanda e ao serviço do Snr. Octavio da Silva, como declaração dos companheiros, e Paulo e Maria Cassanda que, conforme declararam os companheiros, ficaram no sio Lembo e em casa de um tal Penêtra.

Foi-lhes abonada passagem em caminho de ferro, de Cassoalala à Dala-Tando, como autorisação de Sua Exc.o Governador do Distrito transmitida a esta administração em telegrama Nº 727 da Secretaria do Governo do Distrito, de 13 do corrente.

E para constar e se lhe não ponha impedimento mandei passar apresente guia que vai por mim assinada e selada com o selo em uso nesta repartição.

Dondo, 16 de Dezembro de 1916.

Na aosencia do Administrador — O Secretario.

Ermelinda

ADMINISTRAÇÃO DO CONCELHO DE CAMBAMBE DONDO

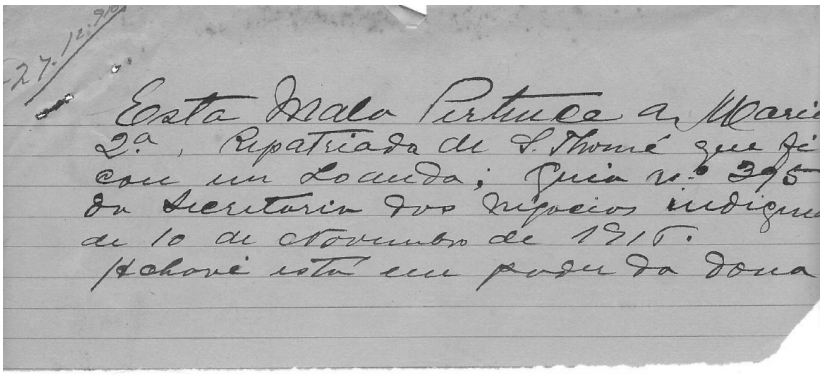
Nº 111 Visto e aguardam transportes
Cassoalala, 17. 12. 916
o chefe do Posto
Domingos Barro

Seguem hoje ao seu destino
Cassoalala 21. 12. 916
D. Barro

Apresentados.
22/12/16
pelo Admor,
Enrico Pereira
Secº

Fonte: ANA.

Figura 3 – Nota manuscrita sobre mala extraviada



Fonte: ANA.

Considerações finais

A partir da segunda metade do século XIX, o Estado colonial português se viu impelido a elaborar uma nova política de valorização econômica de suas possessões em África. No entanto, os portugueses permaneceram arraigados e dependentes da mão de obra escrava, do monopolismo estatal e do protecionismo herdados do capitalismo mercantil. Em Angola, os nativos africanos, categorizados de indígenas, vivenciavam a agonia de um povo que perdera sua soberania política e passaram a ser objeto do recrutamento, emigração, contrato de trabalho e trabalho forçado nas roças de cacau em São Tomé e Príncipe, conforme estipulado nos regulamentos de trabalho indígena, que fez uso de estratagemas e artimanhas jurídicas para forçá-los a trabalhar como se escravos ainda fossem.

Os regulamentos de trabalho, embora determinassem algumas melhorias no recrutamento, emigração, repatriação e condições sociais e laborais dos serviçais nas roças de cacau, acabaram por revelar a grande contradição sobre a qual sobrevivia o regime colonial português. A série de decretos concebidos sob o governo de Norton de Matos em Angola aconteceu no período em que vigorava o boicote à importação do cacau de São Tomé e Príncipe e a implementação do regime republicano em Portugal.

Entretanto, se na metrópole o governo republicano pretendia estabelecer um regime mais humanitário, justo e livre, paradoxalmente, em 1914 esse

mesmo governo estabeleceria o Regulamento Geral do Trabalho dos Indígenas das Colônias Portuguesas, o qual reforçou a implementação do trabalho obrigatório, o recrutamento e a emigração dos serviçais de Angola para as roças de cacau em São Tomé e Príncipe, e as irregularidades no repatriamento dos contratados de Angola foram persistindo até a segunda década do século XX.

Referências

ANGOLA. Ministério da Cultura. [Decreto de 10 de dezembro de 1854]. *A abolição do tráfico e da escravatura em Angola*: documentos. Luanda: Ministério da Cultura, 1997.

BERTHET, Marina Annie. Reflexões sobre as roças em São Tomé e Príncipe. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 50, p. 331-351, jul.-dez. 2012. DOI: https://doi.org/10.1590/S0103-21862012000200004. Disponível em: https://www.scielo.br/j/eh/a/RGKP3N4W94qtvWWLGyPJ5cc/?lang=pt. Acesso em: 13 maio 2022.

BOLETIM OFICIAL DE ANGOLA. Luanda, n. 11, 25 mar. 1913.

BOLETIM OFICIAL DE ANGOLA. Luanda, n. 15, 11 abr. 1914.

BOLETIM OFICIAL DE ANGOLA. Luanda, n. 17, 26 ago. 1909. Suplemento.

BOLETIM OFICIAL DE ANGOLA. Luanda, n. 36, 6 set. 1913.

BOLETIM OFICIAL DE ANGOLA. Luanda, n. 42, 18 out. 1913.

BOLETIM OFICIAL DE ANGOLA. Luanda, n. 45, 8 nov. 1913.

BOLETIM OFICIAL DE ANGOLA. Luanda, n. 47, 21 nov. 1914.

CADBURY, William A. *Os Serviçaes de S. Thomé*: relatório d'uma visita ás ilhas de S. Thomé e Principe e a Angola, feita em 1908, para observar as condições da mão d'obra empregada nas roças de cacau da Africa Portugueza. Tradução: Alfredo Henrique da Silva. Lisboa: Livraria Bertrand, 1910. Disponível em: http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/livro-os-servicais-de-s-tome-de-william-cadbury. Acesso em: 22 jul. 2022.

CEITA, Maria de Nazaré Dias de. *De serviçais a funcionárias rurais*: estudo sobre a participação e trabalho femininos na economia agrícola santomense nos anos de 1950 a 1999. 2020. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2020.

CEITA, Maria de Nazaré Dias de. *Para uma história da Curadoria Geral dos Serviçais e Colonos de São Tomé e Príncipe (1875-1926)*. 2005. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2005.

DINIZ, José de Oliveira Ferreira. *Relatório do ano de 1913*: negócios indígenas. Luanda: Imprensa Nacional de Angola, 1914.

EYZAGUIRRE, Pablo B. *Small farmers and estates in São Tomé, West Africa*. 1986. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Yale, New Haven, 1986.

EYZAGUIRRE, Pablo B. The Ecology of Swidden Agriculture and Agrarian History in São Tomé. *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, v. 26, n. 1-2, p. 113-129, 1986. DOI: https://doi.org/10.3406/cea.1986.2168. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1986_num_26_101_2168. Acesso em: 6 jan. 2022.

HIGGS, Catherine. *Chocolate islands*: Cocoa, Slavery, and Colonial Africa. Athens: Ohio University Press, 2012.

MARTINEZ, Esmeralda Simões. *Uma justiça especial para os indígenas*: aplicação da justiça em Moçambique (1894-1930). 2012. Tese (Doutorado em História de África) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012.

MATOS, Norton de. *A Província de Angola*. Porto: Maranus, 1926.

MOUTINHO, Mário. *O indígena no pensamento colonial português*. Lisboa: Universitárias Lusófona, 2000.

NARTEY, Robert Nii. *From slave to serviçal*: labor in the plantation economy of São Tomé and Príncipe (1876-1932). 1986. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Illinois, Chicago, 1986.

NASCIMENTO, Augusto. *Poderes e quotidiano nas roças de S. Tomé e Príncipe*: finais de oitocentos a meados de novecentos. Lisboa: Lousanense, 2002.

OLIVEIRA, Jorge Eduardo da Costa. *A Economia de São Tomé e Príncipe*: introdução ao seu estudo. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1993.

PAPE, Duarte. As roças de São Tomé e Príncipe: um património da lusofonia. *Estudo Prévio*, Lisboa, n. 9, p. 1-18, 2016. Disponível em: https://www.estudoprevio.net/duarte-pape-as-rocas-de-sao-tome-e-principe-um-patrimonio-da-lusofonia. Acesso em: 6 jan. 2022.

PORTUGAL. Ministerio da Marinha e Colonias. Direcção Geral das Colonias. Decreto, de 29 de maio. Modificando o regulamento do trabalho dos indigenas das colonias portuguesas.. *Diário do Govêrno*: série I, Lisboa, n. 124, p. 2285-2289, 29 maio 1911. Disponível em: https://dre.pt/dre/detalhe/decreto/593121. Acesso em: 22 jul. 2022.

PORTUGAL. Ministério das Colónias. Direcção Geral das Colónias (2. Repartição). [Decreto nº 951]. *Trabalho dos indígenas nas colónias portuguesas*. Regulamento Geral aprovado pelo decreto nº. 951, de 14 de outubro de 1914. Lisboa: Imprensa Nacional, 1914. Disponível em: https://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/novo-regulamento-do-trabalho-dos-indigenas-nas-colonias. Acesso em: 2 fev. 2022.

PORTUGAL. Ministério das Colónias. Direcção Geral das Colónias. *Trabalho Indígena nas Colónias Portuguesas e Regime dos Serviçais de S. Tomé e Príncipe*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1913.

PORTUGAL. Ministerio dos Negocios da Marinha e Ultramar. [Decreto de 21 de novembro de 1878]. *Regulamento para os contratos de serviçais e colonos nas províncias da Africa portugueza*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1879. p. 380-387. (Collecção Official da Legislação Portugeza – Anno de 1878). Disponível em: https://net.fd.ulisboa.pt/legis/1878.htm. Acesso em: 2 fev. 2022.

PORTUGAL. Ministerio dos Negocios da Marinha e Ultramar. Direcção Geral do Ultramar. [Decreto de 18 de novembro de 1899]. *Regulamento do trabalho dos indígenas*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1900. p. 647-654. (Collecção Official da Legislação Portugeza – Anno de 1899). Disponível em: https://net.fd.ulisboa.pt/legis/1899.htm. Acesso em: 2 fev. 2022.

PORTUGAL. Ministerio dos Negocios da Marinha e Ultramar. Direcção Geral do Ultramar. [*Decreto de 31 de janeiro de 1903*]. Lisboa: Imprensa Nacional, 1903. p. 31-39. (Collecção Official da Legislação Portugeza – Anno de 1903). Disponível em: https://net.fd.ulisboa.pt/legis/199.htm. Acesso em: 22 jul. 2022.

PORTUGAL. Ministerio dos Negocios da Marinha e Ultramar. Direcção Geral do Ultramar. [*Lei de 29 de abril de 1875*]. Da condição de liberdade conferida aos libertos, e da tutela a que são sujeitos. Lisboa: Imprensa Nacional, 1876. p. 125-127. (Collecção Official da Legislação Portugeza – Anno de 1875). Disponível em: https://net.fd.ulisboa.pt/legis/1875.htm. Acesso em: 2 fev. 2022.

SEIBERT, Gerhard. Colonialismo em São Tomé e Príncipe: hierarquização, classificação e segregação da vida social. *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, v. 40, n. 2, p. 99-120, 2015. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6699. Acesso em: 13 maio 2022.

SOUSA SANTOS, António Egídio de. *A cidade de Malange na História de Angola*: dos finais do século XIX até 1975. 2. ed. Luanda: Nzila, 2006.

TENREIRO, Francisco José. *A ilha de São Tomé*: estudo geográfico. Lisboa: Memórias da Junta de Investigação do Ultramar, 1961.

VASCONCELLOS, Ernesto J. de C. e. *S. Tomé e Príncipe*: estudo elementar de geografia física, econômica e política. Lisboa: Tip. da Cooperativa Militar, 1919. (Colonias Portuguesas).

Fundos documentais

Angola, Arquivo Nacional de Angola (ANA).

Portugal, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), São Tomé (ST).

Portugal, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Fundo Mantero (FM).

São Tomé e Príncipe, Arquivo Histórico de São Tomé e Príncipe (AHSTP).

CAPÍTULO 5

Entre o "vou lá e volto" e o "não quero viver a vida toda aqui"[1]

trajetórias transmigrantes de mulheres africanas no Brasil (São Paulo)

AMANDA MEDEIROS OLIVEIRA

Neste capítulo, a partir de uma etnografia multissituada, realizada junto a cinco mulheres africanas nascidas em diferentes países do continente africano e que tiveram inicialmente o Brasil como seu país de destino, analiso as trajetórias migratórias de Aminata e Christine.

Aminata é uma interlocutora de 39 anos, nascida no Senegal, que conheci no bairro do Brás em São Paulo. Ela trabalhava vendendo roupas nas ruas do Brás, assim como a maioria dos imigrantes senegaleses que comerciavam

1 Este capítulo é parte da minha dissertação de mestrado, intitulada *"No final, eu falo que sou africana": uma etnografia multissituada das trajetórias migratórias de mulheres africanas no Brasil (São Paulo)*, defendida em 2021, no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), sob a orientação da profª. drª. Patricia Godinho Gomes, com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

nesse bairro. Já Christine era uma jovem de 18 anos em 2019, que nasceu na República Democrática do Congo e migrou para o Brasil de Angola. Ela cursava o ensino médio e, no momento de nossa interlocução, não trabalhava. Morava com a sua tia Pauline, o esposo da tia e seus dois primos. Conheci Christine junto a Pauline e Helena, outras interlocutoras da pesquisa, no bairro da República, também em São Paulo. Por diferentes motivos, como as trajetórias e os projetos migratórios, essas interlocutoras podem ser classificadas como transmigrantes. Contudo, é necessário alertar para que essa categoria não assuma um caráter de homogeneização das experiências e possibilidades aqui narradas.

Os estudos sobre migração transnacional muitas vezes focam em "migrantes altamente qualificados(as)", migrantes temporários(as) ou estudantes estrangeiros(as), pois estes(as) teriam mais facilidade de executar projetos transnacionais de migração, principalmente em função da situação financeira, do visto, da regularização no país de destino e das justificativas em relação a esse deslocamento (Ho, 2011). Este não é o caso das interlocutoras dessa pesquisa, que trabalhavam no momento em que as conheci, realizavam "trabalho informal" e/ou eram empreendedoras. Além disso, as relações de poder – baseadas na raça, nacionalidade, gênero, idade, religião, etnia –, imersas no cotidiano dos atores do Estado, dos guardas de fronteiras, dos emissores de visto, dos comissários de migração, dos empregadores, dos contatos no lugar de destino, se revelam como fatores cruciais que podem impedir, dificultar ou facilitar o transnacionalismo, tanto no lugar de origem quanto nos lugares de destino (Grillo, 2007).

No entanto, essas estruturas de poder não impedem que, como afirma Appadurai (1996), os "mundos imaginários" parem de ser fabricados. Esse autor compreende que a imaginação sempre esteve presente em todas as sociedades e salienta que, a partir da nova ordem global, existe uma ampliação das possibilidades de imaginação, que possibilita o projeto de novas formas de viver. Essa imaginação da vida social, hoje, está inscrita nesses mundos que são constituídos pela imaginação historicamente situada de pessoas e grupos espalhados pelo globo. Essas imaginações funcionam em escalas nacionais, transnacionais e transcontinentais. Como, por exemplo, os moradores de uma área rural do Senegal pensando em se mudar para o Canadá, e não apenas para a França ou a Itália; refugiados sírios migrando para o Brasil, Argentina e Austrália; congoleses pensando em morar na Nigéria etc. Essa imaginação migratória, como prática social, cria esses futuros possíveis a partir das mídias

– a rádio, a televisão, jornais, revistas, redes sociais –, por meio de notícias, rumores e contatos com pessoas no Facebook, WhatsApp, Telegram, Instagram e telefonemas, assim como a partir da interação com os(as) vizinhos(as), os(as) parentes, os(as) migrantes que retornam temporariamente e "brincam com a imaginação daqueles/as que não migraram, estimulando o desenvolvimento de uma 'cultura de migração'" (Hannerz, 1992 *apud* Riccio, 2008, p. 225, tradução nossa).

Por isso, neste capítulo, o caráter transnacional que procuro revelar nessas trajetórias migratórias emerge desde o desejo, desde a construção do projeto baseado no campo de possibilidades das redes de relacionalidade das interlocutoras. As narrativas das interlocutoras são fundamentais para compreender os desejos, as aspirações, as motivações que levaram essas mulheres a construir um futuro imaginado para as próprias vidas. O tipo de organização familiar, as relações de gênero, a religião, a etnia, a nacionalidade, entre outros marcadores, influenciam a construção da identidade narrativa do seu projeto migratório. De igual modo, podemos perguntar: até que ponto a presença ou ausência de apoio no momento da chegada, a possibilidade de emprego e afetividades, marcam as trajetórias migratórias das interlocutoras?

Neste capítulo, primeiramente discuto a categoria "mulheres africanas" no contexto dessa pesquisa. Depois, apresento a metodologia e informo as técnicas e métodos utilizados na minha inserção de campo em São Paulo. Por fim, analiso as trajetórias migratórias de Aminata e Christine.

A categoria "mulheres africanas", gênero e os estudos migratórios no Brasil

Os estudos clássicos de migrações transnacionais estavam, até recentemente, ancorados na experiência do migrante como "homem heterossexual em busca de trabalho" e fundamentados no paradigma do imigrante branco (Andrade, 2017). Foi somente na década de 1970, sob a influência dos movimentos feministas e o conceito "feminização das migrações", que as(os) estudiosas(os) do fenômeno migratório "abriram o olho" para as experiências das mulheres nesse processo.

No entanto, como afirmam Gláucia de Oliveira Assis (2007) e Roberto Marinucci (2007), não existe um consenso para a definição do que seria "feminização das migrações". Se para algumas(uns) autoras(es) a expressão

se refere ao aumento do número de mulheres migrantes, comparado ao dos homens; para outras(os) só pode ser definida como migração individual das mulheres, sem dependentes ou acompanhadas, e em busca de trabalho (Oliveira, 2017).

Algumas pesquisas compreendem o fenômeno como um processo no qual as mulheres migram para trabalhar em setores clandestinos e no mercado do "cuidado". Para outras, é a resposta ao modelo patriarcal do migrante como "homem" que cria a feminização das migrações na produção do conhecimento, principalmente por meio da aceitação do termo "mulher migrante" (Oliveira, 2017; Vause; Toma, 2015).

Concordo em parte com Oliveira (2017, p. 7) ao refletir sobre a contribuição de Peres (2011), quando afirma que, ao analisar "[...] as diferentes trajetórias e estratégias migratórias elaboradas pelas mulheres [...] a reconfiguração dos papéis de gênero nos fluxos migratórios", as experiências das desigualdades presentes na sociedade de destino, podemos compreender e questionar as diversas conceituações da "feminização das migrações". Independente da conceituação heterogênea do termo "feminização das migrações", é interessante notar que o conceito parece carregar o viés do feminismo ocidental. Como afirma Oyèrónké Oyěwùmí (1997), nos estudos realizados no Ocidente, gênero e mulheres são categorias consideradas praticamente sinônimas. Isso cria principalmente dois problemas: o primeiro, é compreender o sexo como diferença biológica de base natural, imutável, e o gênero como uma sobreposição cultural estática; o segundo problema é analisar o gênero como uma categoria hierárquica, transcultural, universal e a-histórica, existente em todas as sociedades, independente da influência de missionários, islamismo, escravidão, colonização.

A ausência das experiências dos homens em relação a das mulheres nas pesquisas sobre gênero e migração reflete a "bagagem" do feminismo ocidental euro-americano, dentro das teorias de migração e gênero. Isso implica compreender a família sob uma lógica nuclear e reiterar a crença na oposição binária entre a mulher submissa ocupando o espaço privado e o homem dominando o mundo público, o que facilitaria as migrações masculinas, deixando as mulheres presas no ambiente doméstico. Nos estudos migratórios, esse padrão aparece nas análises que focam na família e está geralmente ligado às mulheres ou às mães que "deixam suas crianças para trás". Será que só as mulheres são mães? Os homens não são tios, nem pais ou filhos de alguém? Isso também resulta no problema de considerar as discussões sobre

gênero como "questões de mulher", ignorando as experiências dos homens na migração como genderizadas.

No contexto dos estudos feministas e de gênero, essa perspectiva também pode incorrer em análises "automáticas" do continente africano e das pessoas africanas como reflexo de guerras, pobreza "de gênero", desemprego e perseguições religiosas. Com base na crítica de Oyěwùmí (2005) em relação à representação ocidental das relações sociais e de gênero em contextos africanos, é necessário que os estudos sobre migração africana no Brasil atentem para as motivações migratórias para além do deslocamento forçado e da migração de crise. Além disso, é fundamental questionar de forma crítica a premissa de que a migração de mulheres africanas é consequência do patriarcado e da economia africana (Arthur, 2009), pois, como afirma Oyěwùmí (2021, p. 18), "[...] a ideia de que o domínio masculino nas relações humanas é universal e atemporal" baliza a perspectiva teórica do Ocidente sobre a vida e as experiências das mulheres. Ao refletir sobre essas questões, se revela fundamental compreender de que maneira estou utilizando a categoria "mulheres africanas migrantes". A categoria "mulher africana" me causa um certo desconforto epistemológico, porque sabemos que, num primeiro olhar, a utilização dessa categoria em pesquisas etnográficas pode dar a entender uma generalização injustificada, ao parecer ter a intenção de dar conta de uma multiplicidade infinita de relações sociais, *status* e experiências de vida de um continente com 54 países, sem falar na complexidade dos povos, línguas e etnias que extrapolam as fronteiras nacionais (Gomes, 2017).

Essa coletividade "pré-construída" na produção do conhecimento criaria expressões homogeneizantes que negariam a biografia das interlocutoras, como "as africanas dizem que", "as imigrantes explicam que". Conforme afirma Denise Jardim (2015, p. 69), "[...] as narrativas são extremamente polifônicas, mas, muitas vezes, cedemos ao conforto de investir nas homogeneidades, tornando as divergências um mero detalhe". Nesse sentido, as sujeitas da pesquisa são consideradas mulheres-africanas-migrantes, pessoas que, segundo a bio-lógica ocidental-colonial-imperialista (Oyěwùmí, 2004), são consideradas mulheres, que nasceram na África subsaariana e estão no Brasil por meio da migração, na contemporaneidade. A categoria também aparece como uma categoria "êmica" e fluida, presente nas conversas com as interlocutoras, ao narrarem os encontros citadinos com brasileiros(as).

Oyěwùmí (1997) critica os estudos feministas do Ocidente que insistem num patriarcado e dominação masculina universal, ao colocarem a existência

da "mulher" como sujeito social, sempre entendida como "desempoderada" (*powerless*), desfavorecida, vítima, controlada por homens. Essa situação tem uma configuração diferente quando se fala de mulheres não ocidentais e de representações ocidentais das relações sociais entre homens e mulheres nesses contextos. No caso das mulheres africanas, as discussões da "mutilação feminina", as violências das guerras e a ideia de um patriarcado africano "mais violento" invadem muitas abordagens teóricas que se colocam na missão de "salvar as mulheres africanas". Nesses contextos, as migrantes africanas são muitas vezes representadas como vítimas da fome e da violência e compreendidas como sujeitas que necessitam de "ajuda". Como nos adverte Patrícia Gomes (2017), essa tendência de olhar para as mulheres apenas como instâncias da religião, da etnicidade ou da raça tem gerado críticas, um constante questionamento de categorias como "mulher" ou "gênero", dos discursos de representação do Ocidente e do feminismo.

Etnografia multissituada e migração

Ao realizar uma etnografia da migração, procurei utilizar abordagens, métodos, técnicas e categorias analíticas que dessem conta da complexidade das trajetórias migratórias das interlocutoras. Como informa Évora (2015), seguindo a perspectiva de Berriane e De Hass (2012), as escolhas metodológicas devem considerar a necessidade de capturar aquilo que mais caracteriza a mobilidade contemporânea: a diversidade e a fluidez e a natureza transnacional crescente da vida do(a) migrante, pela qual o movimento não mais se detém na ligação entre uma origem e um destino, mas envolve redes que atravessam países, culturas e redes de sociabilidades (Évora, 2015). Escolhi a etnografia multissituada, proposta introduzida por George Marcus. Esse tipo de etnografia é caro aos estudos migratórios, pois, para o autor, ele entra no "[...] campo das aplicações óbvias das estratégias multissituadas" (Marcus, 1995 *apud* Lobo, 2016, p. 126). Andréa de Souza Lobo (2016, p. 115) evidencia "[...] a perspectiva de Marcus, atenta para a complexidade das unidades domésticas dos/as migrantes e para a importância de seguir biografias (individuais e familiares) e coletar narrativas".

Como conceitua Marcus (1995), a etnografia está baseada na atenção ao cotidiano, um conhecimento íntimo das comunidades e grupos face a face. Além disso, uma etnografia da migração, ao analisar o poder do movimento nas dinâmicas e conflitos sociais, também desestabiliza a possível autoridade

da(o) antropóloga(o), herdada da etnografia clássica. Esta movia-se "entre aqui e lá", enquanto acreditava erroneamente que as(os) sujeitas(os) de pesquisa ficavam estagnadas(os), à espera das novas questões a serem feitas pelas(os) antropólogas(os) (Fortes, 2015).

A migração é, nesse contexto, como "[...] uma herança das representações práticas partilhadas por todas as pessoas" que se cruzam ao longo da experiência migratória (Defreyne, 2015, p. 238-239). A abordagem multissituada configura a ideia de "um único campo", onde cabem as peculiaridades relacionadas a cada lugar narrado pelos(as) interlocutores(as). Contudo, este não é o cerne do meu estudo, apenas um dos vários aspectos da pesquisa. Este capítulo parte de uma etnografia multissituada sobre a trajetória migratória de mulheres africanas no Brasil, baseada no trabalho de campo realizado em 2019, nos bairros do Brás e República, na cidade de São Paulo (SP), e no bairro do Pelourinho, em Salvador (BA).

A escolha de conhecer as migrações africanas na cidade de São Paulo, por meio das narrativas e experiências das mulheres, nasce de uma inquietação minha que vem do trabalho de campo desenvolvido, em 2019, junto a imigrantes senegaleses no sul do Brasil, majoritariamente homens. Surge, sobretudo, de um olhar crítico para as pesquisas realizadas sobre migração africana no Brasil. As pesquisas que vêm sendo realizadas junto aos(às) imigrantes africanos(as) na América Latina, principalmente no Brasil, ou, de modo mais geral, sobre as migrações e as diásporas africanas no século XXI, têm tido como principal objetivo analisar as reconfigurações identitárias e as representações acerca dos(as) imigrantes, os processos de sociabilidade religiosa e a violência contra os(as) imigrantes, bem como questões relativas aos direitos humanos, o mercado de trabalho e a sexualidade deles(as) (Andrade, 2017; Hirsch, 2011; Langa, 2016; Menin, 2016).

Esses estudos tendem a destacar as experiências migratórias dos homens, o que significa que as experiências dos homens africanos representariam as experiências de todas as pessoas que migram (Boyd; Grieco, 2003). Além disso, essas pesquisas também privilegiam uma faixa etária de 18 a 40 anos, como se todas as pessoas africanas que migram fossem "homens jovens e adultos". A narrativa da imigração africana que encontramos a partir das pesquisas realizadas com essa comunidade transnacional me fez perceber que existia uma invisibilidade em relação às experiências das mulheres africanas migrantes. Posto isto, compreender os caminhos traçados por duas mulheres oriundas de diferentes países do continente africano pode ampliar o que se conhece

sobre migrações africanas, além de identificar, nas trajetórias de mulheres, diferentes formas de migrar.

Em relação aos métodos, com Aminata não utilizei gravador, por isso a discussão e análise da sua trajetória migratória está em terceira pessoa e é baseada nas minhas anotações do diário de campo. Já as entrevistas de Christine, foram realizadas em meio ao fluxo citadino com o apoio do gravador, e também foram descritas no diário de campo, pois, além do conteúdo discursivo, eu estava atenta à dimensão do ato de narrar (Ricoeur, 1991). A cidade de São Paulo aparece como uma encruzilhada nas narrativas e trajetórias, visto que é uma cidade onde todas as interlocutoras da pesquisa já viveram. No entanto, a narrativa das interlocutoras também me leva para outras cidades além do eixo paulistano.

Touba, Dakar, Kinshasa e Luanda são algumas cidades que fazem parte das identidades narrativas das interlocutoras dessa etnografia, antes de chegarem ao Brasil. No continente africano, a mobilidade e o movimento constroem o cotidiano, não só nas médias e grandes cidades, mas também nas áreas rurais e nas aldeias. Como afirma Adepoju (2003), na chamada África subsaariana, nos últimos anos, a migração assumiu configurações nas quais os países são simultaneamente lugares de origem, destino e trânsito para migrantes, refugiados(as), trabalhadores(as), comerciantes e migrantes sem documentação. Hoje, a maioria das pessoas que migram no continente africano o fazem dentro do próprio continente, entre países de uma mesma região geopolítica e/ou entre fronteiras.

Assim, é fundamental atentar para as diferentes relacionalidades travadas no local de origem antes da migração, durante e depois, no país de chegada. No entanto, a própria produção do projeto é contextual, incorpora a ideia da sociedade de destino no cenário da sociedade de origem, suas relações sociais, rupturas, situação política, econômica e histórica. Nesse mesmo sentido, Florence Boyer (2005) afirma que o projeto migratório é uma constante negociação dessas escalas. O que significa dizer que, para a autora, a decisão de migrar faz parte de um conjunto de fatores que não são exclusivos de uma lógica causa/consequência. Esse argumento se aproxima da perspectiva de Gilberto Velho (1994) sobre projetos de vida. O projeto migratório, conforme Boyer (2005), é uma projeção para o futuro, é parte de um *continuum* temporal que permite uma constante redefinição.

No continente africano, esses projetos migratórios são gestados a muitas mãos. Por isso, na esteira do pensamento de Sayad (1998), emigrante e imigrante

são categorias jurídicas e analíticas, que geralmente não dão conta da experiência de vida de nenhum sujeito. Mas, em termos epistemológicos, a pessoa que deixa sua terra é a mesma que é recebida no país de destino, ou seja, a experiência de emigrar e imigrar estão inscritas na trajetória pessoal da mesma pessoa. Por isso, procurei aqui compreender o projeto migratório desde o continente africano, mais especificamente os países de origem das interlocutoras.

Segundo a proposta da categoria transmigrantes, elaborada por Nina Schiller, Linda Bash e Cristina Szanton Blanc (2019, p. 358), essas mulheres são "[...] imigrantes cujas vidas diárias dependem de interconexões múltiplas e constantes por meio de fronteiras internacionais e cujas identidades públicas estão configuradas em relação a mais de um Estado-nação", forjando e sustentando relações sociais simultâneas que unem sociedade de origem e tantas outras sociedades de destino. Aqui, para além das dimensões políticas e econômicas que as relações transnacionais dessas migrantes possam revelar, me interessam as imaginações, as relacionalidades (Carsten, 2000), as emoções que vibram no ato de narrar a própria trajetória migratória. Isso nos revela que a transmigração dessas interlocutoras está fundamentada em vínculos afetivos aos diferentes lugares e países onde nasceram, migraram, viveram e desejam viver.

Aminata

Quando conheci Aminata, ela se revelou orgulhosa do seu trabalho como comerciante: "*Eu vendo, eu sei vender bem*". Nesse sentido, ela segue a performance migratória de senegaleses que eram *street sellers* ou vendedores(as) ambulantes em seu país de origem, e que alcançam diferentes destinos migratórios pelo mundo, como Colômbia, Brasil, Argentina, Itália, Espanha, Estados Unidos e outros. Depois de chegar ao Brasil e antes de chegar a São Paulo, Aminata já havia viajado, em companhia de outros amigos senegaleses, para Minas Gerais, Rio de Janeiro, Porto Alegre e Alagoas. Nascida no Senegal, na cidade de Touba, ela trabalhou na capital Dakar por alguns anos.

Situado na zona geopolítica da África Ocidental, o Senegal faz fronteira com o Mali, Mauritânia, Guiné-Bissau, Guiné Conacri e com a Gâmbia. Com uma população de 16 milhões de habitantes – a maioria composta por jovens –, o país não está densamente povoado, tendo maiores concentrações populacionais em algumas áreas urbanas, como Dakar, Touba, Saint-Louis. Como afirma Giullia Sinatti (2014), a emigração no Senegal envolve, mais

ou menos, um décimo da população do país e a maioria das famílias possui aproximadamente um membro que vive no exterior.

No entanto, o movimento migratório senegalês não é um fenômeno novo. As migrações internas de tipo rural-urbano datam do final da década de 1960. Ainda hoje, o maior contingente imigratório senegalês não circula para fora do continente, mas entre outros países africanos. A migração senegalesa fora do continente africano é datada após a década de 1980. Em função das políticas de restrição da França, os(as) senegaleses(as) migraram principalmente para a Espanha e para Itália, mas também para países como Estados Unidos, Inglaterra e Alemanha. Nos países da América Latina, Brasil e Argentina têm se configurado como os de maior fluxo de senegaleses que transitam e atravessam suas fronteiras (Romero, 2016). Na Argentina, a migração senegalesa inicia na primeira metade da década de 1990 e, sob o aspecto transnacional, pode ser caracterizada por ser composta majoritariamente por homens de 20 a 40 anos. Além disso, a grande maioria dos(as) imigrantes senegaleses(as) é da etnia wolof e pertence à confraria do sufi islâmico mouride-muridya (Ifekwunigwe, 2013; Morales; Kleidermacher, 2015; Romero, 2016).

Aminata é wolof e nasceu e morou boa parte de sua vida na cidade de Touba, localizada na região central do Senegal. A cidade é conhecida como uma cidade santa, e não é governada pelo Estado, mas por um líder religioso; ela possui aproximadamente 530 mil habitantes e é a segunda maior cidade do país. Aminata tinha 39 anos em 2019 e é a quarta de cinco filhos de sua mãe. Conta que, antes de migrar para o Brasil, já havia migrado para Dakar para trabalhar. Todos os seus irmãos já estavam casados e tinham suas próprias casas quando ela decidiu emigrar. Aminata conta que estava solteira, por isso afirma que é dela a responsabilidade dos cuidados com a mãe, inclusive financeiramente. Quando conversei com Aminata sobre sua motivação migratória, ela afirmou: "*Não vim por causa de guerra, no Senegal não tem guerra, não tem. Eu vim pra trabalhar*". Aminata revelou que precisava muito de dinheiro, por isso decidiu emigrar.

O Brasil aparece como destino migratório a partir do advogado para quem ela trabalhava em Dakar. Ele conseguira, graças a sua rede de contatos, um visto de turista para Aminata: "*Disse que no Brasil era muito bom e ganhava muito dinheiro rápido, e que depois de uma semana já tem documento de Brasil, já tem documento*". No entanto, Aminata conta: "*É tudo mentira, é mentira*". Aminata não esquece do dia em que chegou ao Brasil, mais especificamente na cidade de São Paulo. Quem a recebeu foi seu vizinho, que já

possui nacionalidade brasileira e lhe emprestou algumas roupas para que pudesse vender na semana seguinte. Depois de dois anos e quatro meses, Aminata ainda não conseguiu regularizar seus documentos; além disso, narra que o Brasil não era como o advogado lhe havia contado. Quando decidiu migrar, juntou e pegou emprestado também parte do dinheiro com o advogado. O visto foi algo que conseguiu com facilidade, pois o advogado tinha contatos. No entanto, o visto já havia expirado, e Aminata não estava conseguindo sua regularização no país.

Aminata narra também que o desejo de conseguir "*os papéis do Brasil*", ou seja, a nacionalidade brasileira, também serve para rever sua mãe. No contexto de seu projeto migratório, um retorno permanente ao Senegal não é cogitado; ela deseja fazer constantes visitas à família, mas sem assentar-se no país de origem. Seu projeto está ancorado num desejo pelo trânsito entre o Brasil e o Senegal. Em sua pesquisa com senegalesas(es) em Tenerife, na Espanha, Eva Rosander (2015, p. 88, tradução nossa) demonstra como o "[...] sonho de negócios da maioria das mulheres migrantes era poder viajar livremente entre Senegal e Tenerife e aproveitar ao máximo o acesso a ambos mundos". É interessante perceber como, no projeto migratório de Aminata, a distância geográfica entre Brasil e Senegal não a impede de sonhar com um projeto fincado no trânsito entre os países. Na sua narrativa, o casamento aparece depois de um tempo de conversas sobre suas expectativas, sobretudo uma ansiedade que a tomava toda vez que falava da necessidade de ir ao país de origem. Perguntei a Aminata: "*Tem alguém esperando você lá?*". Aminata sorriu e disse que sim; perguntei quem era, e ela me falou que tinha um homem esperando-a no Senegal, para ela ser sua segunda esposa. Então eu ri e falei: "*Ahh, então você tem uma pessoa*". Nós duas rimos e olhamos para a rua enquanto as pessoas passavam. Ela disse: "*Eu quero ser segunda esposa dele, ser segunda esposa é melhor!*". Foi a partir dessa conversa que Aminata me informou sobre os benefícios de ser segunda esposa. Segundo ela, tem menos responsabilidades e "*pode viajar mais*".

Aminata me contou que ela e Malick são muito próximos, mas ela não quer ficar no Senegal, nem ser sustentada pelo marido. Ela afirmou que desejava se casar com ele, mas que "*[...] no Senegal, homem manda na mulher, quando eu casar não vou deixar homem mandar eu ficar em casa, eu quero trabalhar, quero vender, não quero ficar presa em casa, eu tenho que cuidar da minha mãe, não vou parar de trabalhar*". No país, a aposentadoria dos mais velhos (pai e mãe) é responsabilidade dos(as) filhos(as). As relações de gênero

da maioria dos(as) senegaleses(as) colocam as mulheres como submetidas à vontade do marido e sustentadas por ele, trato justificado pelos ensinamentos religiosos presentes no islamismo característico do país. No entanto, de acordo com Rosander, no Senegal, homens e mulheres costumam manter suas economias separadas. Espera-se que a mulher ajude a sustentar sua mãe e seus parentes. Em relação a essas despesas, raramente a mulher pode pedir ajuda ao marido, pois ele tem compromisso com a própria família (Rosander, 2015).

Segundo Buggenhagen (2012), o casamento e o nascimento são pilares da cultura wolof, estruturada pelo princípio da teranga, prática social de reciprocidade marcada por relações de gênero. Quando Aminata afirma que no seu país de nascimento *"homem manda na mulher"*, mas antecipa que não permitirá que o marido reifique essas hierarquias no contexto do casamento poligâmico, ela rasura os discursos hegemônicos de subalternidade e submissão das mulheres em África e nas religiosidades islâmicas. Aminata não rejeita completamente a cultura onde sua pessoa foi fabricada, mas cotidianamente tensiona os ideais de tradição senegalesa sobre o *status* da mulher. Como demonstra Eufémia Rocha, comércio e migração operam para muitas mulheres como um espaço de liberdade em relação às regras morais dos países de origem:

> Nesta ótica, o gênero não se dissocia da mobilidade; ele constrói-se na mobilidade, permitindo que essa mulher se torne o que é [...]. À medida que faz parte de um conjunto de relações com outros países, culturas, pessoas, negócios, oportunidades, rompe com determinadas hierarquias que, numa primeira fase de sua vida lhe são impostas [...] tornando-se protagonista de sua vida, negociante da sua própria posição (Rocha, 2017, p. 82).

Paralelamente a essas regras morais, a narrativa de Aminata revela como os discursos dos estudos de gênero e a teoria feminista devem atentar para as experiências vividas, em torno daquilo que no Ocidente é classificado como poliginia. Quando Aminata afirma que "*é melhor*" tornar-se segunda esposa, ao invés de primeira, pois teria menos responsabilidade e mais liberdade, o argumento da interlocutora assume particular significado para uma reflexão sobre as lutas e (re)existências de mulheres no continente africano em trânsitos, principalmente numa migração majoritariamente composta por

homens, pois o olhar ocidental para essas práticas de matrimônio e construção de laços de afinidade é marcado por uma perspectiva estática e atemporal.

Christine

Conheci Christine por meio de Helena e Pauline, outras duas interlocutoras dessa pesquisa. Helena fez questão de, além de convidar Pauline, chamar Christine, pois, segundo ela, Christine "*fala que nem brasileira, parece até brasileira*". Todas elas nasceram na República Democrática do Congo e migraram para a Angola em diferentes épocas. Tanto Helena quanto Christine se consideravam angolanas e congolesas, por diferentes motivos que estão relacionados às suas trajetórias migratórias e de vida.

A República Democrática do Congo é o segundo maior país em área territorial da África, com mais de 79 milhões de habitantes e mais de 200 línguas e etnias. As línguas oficiais são o francês, lingala e quicongo. O país faz parte da zona geopolítica da África Central e faz fronteira com nove países: Angola, República do Congo, Uganda, Zâmbia, Burundi, Tanzânia, República Centro-Africana e Sudão do Sul. Seu território e seus habitantes mantêm relações culturais que excedem as fronteiras estabelecidas pelas administrações coloniais e hoje pelos Estados-nação. Como afirma Stuart Hall (2003, p. 35), "[...] as culturas sempre se recusaram a serem perfeitamente encurraladas dentro das fronteiras nacionais". Assim, as relações socioculturais remontam o período pré-colonial. Esses laços também são percebidos por meio das relações de parentesco entre famílias, assim como o associativismo político presente na migração de congoleses(as) e angolanos(as) para o Brasil. Além disso, no Brasil e em outros destinos migratórios também é comum que os(as) migrantes frequentem as mesmas igrejas e compartilhem outros espaços culturais.

A história desse país ainda guarda na sua memória as feridas coloniais da administração do território por parte do rei Leopoldo e o Estado belga. Ndlovu-Gatsheni (2012) defende que a violência que atormenta o país na atualidade tem suas raízes nessas políticas coloniais leopoldianas. Além da violência colonial e das lutas de independência, é importante destacar também que os países que fazem fronteira com a República Democrática do Congo experienciaram guerras nos últimos 30 anos (exceto a Zâmbia). No contexto contemporâneo, a disputa política pelo coltan, mineral valioso para o mercado transnacional de tecnologia, principalmente porque é utilizado para a fabricação de produtos eletrônicos, sobretudo *smartphones*, tem causado conflitos

armados envolvendo diversos atores, como a Organização das Nações Unidas (ONU), os Estados Unidos, Organizações Não Governamentais (ONGs), agências internacionais, milícias, entre outros (Gallo, 2017).

Joy Owen afirma que quando se considera a trajetória sociopolítica e a história da República Democrática do Congo e a crise humanitária contemporânea que assola o país, os(as) congoleses(as) podem ser considerados(as) e reconhecidos(as) como refugiados econômicos, políticos e sociais em qualquer país do mundo. A migração e a solicitação de refúgio em Uganda, África do Sul, Zimbábue, Angola e em países da Europa, como Bélgica e França, e da América, como Canadá, Colômbia, Argentina e Brasil, revelam isso (Owen, 2015). A maioria da migração originada na República Democrática do Congo permanece em África, sendo países como Uganda, Angola e Zâmbia os principais receptores de refugiados e imigrantes congoleses.

A República Democrática do Congo só aparece na narrativa das interlocutoras como lugar de origem: "*Nós somos do Congo, nós nascemos lá*" é o pouco que ouvi da família dessas mulheres sobre o seu país de nascimento. Todas falam lingala, português e francês, entre outras línguas africanas como quicongo. Elas são da etnia baluba e nasceram em Kinshasa, capital da República Democrática do Congo.

Por muitos anos, a maioria dos(as) migrantes e solicitantes de refúgio no Brasil era de angolanos(as). Esse grande fluxo se deu no contexto da guerra civil desse país, mas também revela uma antiga relação entre Angola e Brasil, principalmente entre Luanda e Rio de Janeiro, com raízes no tráfico de escravizados e na colonização, mas de extrema importância para as lutas de independência e para o período de pós-independência em Angola. Essa presença brasileira, que também é expressa nas novelas, nos jornais, faz com que Luanda se aproxime muito, de forma simbólica, do Rio de Janeiro e, portanto, do Brasil, e que o Brasil seja imaginado como um campo de possibilidades. A pesquisa de Franziska Reifen (2019), realizada com migrantes congolesas na cidade de São Paulo, também mostra como Angola aparece de forma recorrente na rota da República Democrática do Congo – Brasil.

Christine tinha 18 anos em 2019, e enquanto conversávamos na rua, as pessoas passavam e seus amigos escutavam atentamente sua narrativa migratória. Christine migrou de Kinshasa, capital da República Democrática do Congo, com apenas um ano de idade, para Angola, acompanhada por alguns familiares. Morou com parte de sua família em Angola até os sete anos, quando foi trazida pela tia mais velha, Geórgia, irmã de sua mãe, para o Brasil. A tia já

estava estabelecida no Brasil havia muitos anos. Christine conta que Georgia é mãe: "*Ela tem três meninas, uma que tá lá na África, e as outras tão aqui*". Duas de suas filhas vieram com ela de Angola, a mais velha que tem 30 anos de idade ficou no país. Depois de alguns anos, Georgia foi visitar sua filha, e numa segunda viagem trouxe Christine para viver com ela no Brasil. Aqui aguardavam suas primas, tias, tios, também vindos da República Democrática do Congo. Sua mãe reside em Angola, mas as duas conversam esporadicamente pelas redes sociais. Em relação ao pai e à família paterna, Christine revela: "*Meu pai, não sei quem é e nem onde anda*", a única informação que tem sobre ele é que também nasceu na República Democrática do Congo. No momento em que conversávamos sobre sua mãe, Christine silenciou, muitas vezes desviou o olhar. Ao perceber seu desconforto, não conversamos mais sobre o assunto.

Os motivos pelos quais Christine foi trazida pela tia não foram mencionados por ela. Eles constituem uma lacuna não só no seu discurso, mas na forma como ela narra sua própria vida e a trajetória migratória de sua família. Nesse sentido, as redes de parentesco de Christine têm influência nesses "pedaços de desconhecimento" sobre sua vida quando era mais nova.

O fato de Christine migrar ainda bebê revela que existia um projeto migratório familiar em relação a sua trajetória de vida desde sua infância. Como afirma Elena Caneva (2014), muitas pesquisas sobre as famílias transnacionais descrevem os desafios, sentimentos e reações das "crianças deixadas para trás" pelas mães e pais emigrantes. As pesquisas que também focam nas famílias extensas geralmente analisam os efeitos da saída do pai e/ou da mãe, e do cuidado no país de origem, pela avó. Esses estudos focam na família com a mãe presente e, muitas vezes, o pai. A autora afirma que, embora haja várias pesquisas como essas, há poucos estudos sobre a reunificação familiar de imigrantes e suas consequências. Nesses casos, os(as) interlocutores(as) são adultos(as), colocando as crianças como passivas e sem poder de negociação. No caso de Christine, é necessário compreender como se dá esse processo no qual é a criança quem migra e não a que é "deixada para trás". Além disso, na experiência de Christine, a criança migra sem a perspectiva de reunificação familiar com o pai ou com a mãe. Esse tipo de organização da família transnacional tem um efeito sobre as crianças completamente diferente daquele de outras organizações de parentesco.

Christine me conta que, logo quando chegou em São Paulo, estava a morar com sua tia Geórgia. Passado algum tempo, ela foi percebendo que não se sentia confortável na casa da tia, pois o cotidiano e as relações com ela e

com as regras da casa não foram nada fáceis. A infância é descrita pela interlocutora como um processo conturbado e muitas vezes nebuloso. Nos jogos da memória, narrados por ela, sua infância no Brasil é lembrada como um período de muitas rupturas e a necessidade compulsória de aprender uma nova língua e ir para a escola em um país desconhecido. "*A adaptação no Brasil foi muito, muito difícil, eu não sabia a língua… não conhecia ninguém da minha idade, não tinha amigos fora da escola*". Por causa da dificuldade de aprender português falado no Brasil, Christine contou-me que ficou "atrasada" na escola, por isso, hoje, a maioria da sua rede de amizade é mais jovem do que ela e tem 14, 15 anos. Morando na casa de Geórgia, Christine convivia com Pauline, também irmã de sua mãe. Depois de alguns anos, a convivência com sua tia Pauline as levou a aproximarem-se emocionalmente. Era para ela que Christine contava o que acontecia na escola; esse compartilhar de afetos e experiências do cotidiano foi construindo um sentimento de confiança e amizade. A relação das duas revela a agência de Christine, ainda criança, na construção e definição do tipo de vínculo com a família que já estava no Brasil quando ela chegara.

Como aponta Caneva, as crianças migrantes são capazes de influenciar as relações intergeracionais no processo migratório, estando longe de performar comportamentos passivos. Foi então que, como narra Christine: "*Eu decidi ficar com minha tia, que eu sou mais achegada a ela*". Christine se muda da casa de Georgia para a casa de sua tia Pauline, seu tio Moussa e seus primos. Assim, como afirmam Finch e Mason (2000) e Carsten (2020), o parentesco vivido e construído no país de destino aparece como uma relação negociada, que é essencialmente experimental, que se afasta do determinismo biológico para definir laços familiares transnacionais. Desde criança, as notícias dos jornais e a lacuna na memória familiar fizeram com que Christine não se interessasse em elaborar um projeto de retorno, nem para Angola ou a República Democrática do Congo. Ao assistir à "vida dos primos e das tias", revelada por meio das telas de celular e computador, ela sonha em ser jornalista e viajar pelo mundo.

Seu projeto migratório está relacionado ao projeto migratório que sua tia escolheu para ela, mas Christine se coloca como a própria sujeita, ao constituir uma imaginação de carreira e planejar seu futuro. Essa construção não acontece no vácuo, mas é fruto da experiência de assistir outros projetos em ação. Como afirma Gilberto Velho (1994, p. 31), "[...] o projeto, enquanto um conjunto de ideias, e a conduta, estão sempre referidos a outros projetos e condutas localizáveis no tempo e no espaço. Por isso é fundamental entender

a natureza e o grau maior ou menor de abertura ou fechamento das redes sociais em que se movem os atores".

Aos 18 anos, Christine conta que, após viver dez anos no Brasil, não quer "viver toda vida" aqui. Christine projeta uma continuidade de seu projeto migratório, iniciado por sua tia quando ela ainda era pequena, e planeja "*fazer faculdade, ser jornalista e viajar pelo mundo*". Nesse sentido, o projeto de Christine vai além dos limites criados pelo projeto de sua tia. Christine conta que tem família em vários lugares do mundo e cita principalmente países da Europa: "*É, eu tenho um primo lá na Holanda, eu posso ir pra lá*". O próprio plano de carreira de Christine está ancorado em um desejo pela mobilidade, que produz conhecimento sobre o mundo. Aqui a migração não aparece como uma forma de se afastar de algo que está ruim, mas de ir à procura de algo melhor. Sua intenção em ser jornalista revela que a compreensão de Christine está balizada pela ideia de que ser jornalista possibilitaria conhecer países e atravessar nações, sem se preocupar com documentos, pois a própria profissão garantiria a mobilidade.

Considerações finais

Neste capítulo procurei enfatizar como a transmigração pode ser experienciada de diferentes formas, principalmente em relação ao arranjo familiar, o casamento, a reunificação familiar, a imaginação migratória e as redes de relacionalidade. Uma atenção para os "jogos de memória" e para o que as interlocutoras escolheram lembrar ou esquecer definiu parte do que foi analisado aqui. Ao examinar essas duas trajetórias, procurei revelar como esses projetos migratórios foram construídos ainda no continente africano para chegar até o Brasil. Inicialmente, revelei como o termo transmigrante seria utilizado neste capítulo e apresentei brevemente as interlocutoras. Situei a pesquisa no campo dos estudos migratórios, de gênero e da crítica aos estudos de gênero e à teoria feminista em contextos africanos. Apresentei como realizei a etnografia multissituada e a minha inserção em campo na cidade de São Paulo.

O foco nas trajetórias migratórias das interlocutoras, a partir das suas identidades narrativas (Díaz, 1999), revelou como a decisão de migrar é uma escolha fluida. Tanto Aminata quanto Christine criam vários futuros possíveis, após o desmanche do projeto migratório inicial. No caso de Aminata, o fator crítico foi sua experiência no Brasil, radicalmente distante daquela construída

pelo seu advogado no Senegal. No caso de Christine, por meio da recusa ao projeto que sua tia Geórgia havia planejado para ela. Ao reconfigurarem seus projetos migratórios, as interlocutoras desejam transmigrar de maneiras distintas. Enquanto Aminata quer voltar ao Senegal para se casar, visitar sua mãe e, novamente, voltar para o Brasil, refazendo esse trânsito constantemente; Christine vislumbra seu projeto migratório em direção à Europa, diante das opções oferecidas pela "cultura de migração" presente nas redes sociais, como Facebook e Instagram, de seus primos e tias(os) que lá vivem.

Referências

ADEPOJU, Aderanti. Migration in West Africa. *Development*, United States, v. 46, n. 3, p. 37-41, 2003. Disponível em: https://link.springer.com/article/10.1177/10116370030463006. Acesso em: 25 jul. 2022.

ANDRADE, Vítor Lopes. *Imigração e sexualidade*: solicitantes de refúgio, refugiados e refugiadas por motivos de orientação sexual na cidade de São Paulo. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/180900. Acesso em: 25 jul. 2022.

APPADURAI, Arjun. *Modernity at large*: cultural dimensions of globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. (Public Worlds, v. 1).

ARTHUR, John. *African women immigrants in the United States*: crossing transnational borders. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

ASSIS, Gláucia de Oliveira. Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 745-772, set.-dez. 2007. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ref/a/pTknVwR7jtGFHsPfyV5Mk7x/?lang=pt. Acesso em: 25 jul. 2022.

BERRIANE, Mohamed; DE HAAS, Hein (ed.). *African migrations research*: innovative methods and methodology. Trenton: Africa World Press, 2012.

BOYD, Monica; GRIECO, Elizabeth. Women and migration: incorporating gender into international migration theory. *Migration Information Source*, Washington, DC, 1 mar. 2003. Disponível em: https://www.migrationpolicy.org/article/women-and-migration-incorporating-gender-international-migration-theory. Acesso em: 25 jul. 2022.

BOYER, Florence. Le projet migratoire des migrants touaregs de la zone de Bankilaré: la pauvreté désavouée. *Stichproben – Wiener Zeitschrift fur Kritische Afrikastudien*, Wien, n. 8, p. 47-67, 2005. Disponível em: https://hal.science/hal-01292204. Acesso em: 25 jul. 2022.

BUGGENHAGEN, Beth A. *Muslim families in global Senegal*: money takes care of shame. Bloomington: Indiana University Press, 2012.

CANEVA, Elena. Children's agency and migration: constructing kinship in Latin American and East European families living in Italy. *Childhood*, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 278-292, 2014. Disponível em: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0907568214521844. Acesso em: 25 jul. 2022.

CARSTEN, Janet (ed.). *Cultures of relatedness*: new approaches to the study of kinship. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CARSTEN, Janet. Imagining and living new worlds: the dynamics of kinship in contexts of mobility and migration. *Ethnography*, Thousand Oaks, CA, v. 21, n. 3, p. 319-334, 2020. Disponível em: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1466138120940343. Acesso em: 25 jul. 2022.

DEFREYNE, Elisabeth. Partir: quando a mobilidade é uma história de família e de sociedade: retóricas e práticas da partida de migração desde a ilha de Santo Antão. *In*: FURTADO, Cláudio Alves; LAURENT, Pierre-Joseph; ÉVORA, Iolanda (org.). *As ciências sociais em Cabo Verde*: temáticas, abordagens e perspectivas teóricas. Praia: Ed. Uni-CV, 2015. p. 233-253.

DÍAZ, Raúl. Personaje e identidad narrativa: una aproximación metodológica. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 5, n. 12, p. 37-58, dic. 1999. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-71831999000300003. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ha/a/jBPsq7FyPBqT8PGsZw7j3mj/?lang=es. Acesso em: 25 jul. 2022.

ÉVORA, Iolanda. A migração caboverdeana e as ciências sociais: uma leitura crítica. *In*: FURTADO, Cláudio Alves; LAURENT, Pierre-Joseph; ÉVORA, Iolanda (org.). *As ciências sociais em Cabo Verde*: temáticas, abordagens e perspectivas teóricas. Praia: Ed. Uni-CV, 2015. p. 109-127.

FINCH, Janet; MASON, Jennifer. *Passing on*: kinship and inheritance in England. London: Routledge, 2000.

FORTES, Celeste. Autoridade etnográfica revisitada: migração e etnografia multi-situada entre mulheres cabo-verdianas em Portugal e Cabo Verde. *In*: FURTADO, Cláudio Alves; LAURENT, Pierre-Joseph; ÉVORA, Iolanda (org.). *As ciências sociais em Cabo Verde*: temáticas, abordagens e perspectivas teóricas. Praia: Ed. Uni-CV, 2015. p. 127-143.

GALLO, Fernanda. O silencioso drama da República Democrática do Congo: narrativas de refúgio em São Paulo. *Hades-Massacres e Genocídios*, São Paulo, v. 1, p. 144-167, 2017.

GOMES, Patricia Godinho. De emancipadas a invisíveis: as mulheres guineenses na produção intelectual do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa. *In*: GOMES, Patrícia Godinho; FURTADO, Claudio Alves (org.). *Encontros e desencontros de lá e de cá do Atlântico*: mulheres africanas e afrobrasileiras em perspectivas de gênero. Salvador: Edufba, 2017. p. 27-47.

GRILLO, Ralph. Betwixt and between: trajectories and projects of transmigration. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, United Kingdom, v. 33, n. 2, p. 199-217, 2007. DOI: https://doi.org/10.1080/13691830601154138. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13691830601154138. Acesso em: 25 jul. 2022.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora (reflexões sobre a terra no exterior). *In*: HALL, Stuart. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. Organização: Liv Sovik. Tradução: Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. (Humanitas, 93). p. 25-51.

HANNERZ, Ulf. *Cultural complexity*: studies in the social organization of meaning. New York: Columbia University Press, 1992.

HIRSCH, Olivia. Estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro: identidades em (re) construção. *In*: CONGRESSO IBÉRICO DE ESTUDOS AFRICANOS, 7., 2010, Lisboa. *Anais* [...]. Lisboa: Ed. PUC-Rio, 2011. p. 1-16. Disponível em: http://hdl.handle.net/10071/2318. Acesso em: 25 jul. 2022.

HO, Elaine Lynn-Ee. Migration trajectories of 'highly skilled'middling transnationals: Singaporean transmigrants in London. *Population, Space and Place*, United Kingdom, v. 17, n. 1, p. 116-129, 2011. DOI: https://doi.org/10.1002/psp.569. Disponível em: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/psp.569. Acesso em: 25 jul. 2022.

IFEKWUNIGWE, Jayne O. "Voting with their feet": Senegalese youth, clandestine boat migration, and the gendered politics of protest. *African and Black Diaspora*: An International Journal, United Kingdom, v. 6, n. 2, p. 218-235, May 2013. DOI: https://doi.org/10.1080/17528631.2013.793139. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17528631.2013.793139. Acesso em: 25 jul. 2022.

JARDIM, Denise Fagundes. O projeto migratório palestino: uma releitura de narrativas e conflitos intrafamiliares em uma perspectiva etnográfica. *História Oral*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 63-92, jan.-jul. 2015. Disponível em: https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/524. Acesso em: 25 jul. 2022.

LANGA, Ercílio Neves Brandão. *Diáspora africana no Ceará no século XXI*: ressignificações identitárias de estudantes imigrantes. 2016. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/21801. Acesso em: 25 jul. 2022.

LOBO, Andréa. Seguindo famílias em movimento: reflexões sobre os desafios da pesquisa etnográfica em contextos de mobilidade. *In*: LOBO, Andréa; DIAS, Juliana Braz (org.). *Mundos em circulação*: perspectivas sobre Cabo Verde. Brasília, DF: ABA Publicações, 2016. (Coleção Sociedade, v. 10). p. 111-136.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, San Mateo, CA, v. 24, n. 1, p. 95-117, 1995. Disponível em: https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523. Acesso em: 25 jul. 2022.

MARINUCCI, Roberto. Feminization of migration? *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana - REMHU*, Brasília, DF, ano 15, n. 29, p. 5-22, 2007. Disponível em: https://remhu.csem.org.br/index.php/remhu/article/view/55. Acesso em: 25 jul. 2022.

MENIN, Assis Filipe. Novos imigrantes em Caxias do Sul (RS): identidade e história oral. *Ponto-e-Vírgula*, São Paulo, n. 20, p. 42-65, 2016. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/pontoevirgula/article/view/31176. Acesso em: 25 jul. 2022.

MORALES, Orlando Gabriel; KLEIDERMACHER, Gisele. Representaciones de migrantes senegaleses en la sociedad porteña de Buenos Aires: apuntes sobre exotismo y exotización. *Etnográfica*, Portugal, v. 19, n. 1, p. 29-50, 2015. Disponível em: https://journals.openedition.org/etnografica/3884. Acesso em: 25 jul. 2022.

NDLOVU-GATSHENI, Sabelo J. Beyond the Equator there are no sins: coloniality and violence in Africa. *Journal of Developing Societies*, Thousand Oaks, CA, v. 28, n. 4, p. 419-440, Dec. 2012. Disponível em: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0169796X12463143. Acesso em: 25 jul. 2022.

OLIVEIRA, Márcia Maria de. Feminização das migrações nas fronteiras da Amazônia. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11.; WOMEN'S WORLDS CONGRESS, 13., 2017, Florianópolis. *Anais eletrônicos* [...]. Florianópolis: [*s. n.*], 2017. p. 1-9. Disponível em: http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1503857327_ARQUIVO_FEMINIZACAODASMIGRACOESNASFRONTEIRASDAAMAZONIA.pdf. Acesso em: 25 jul. 2022.

OWEN, Joy. *Congolese social networks*: living on the margins in Muizenberg, Cape Town. Lanham: Lexington Books, 2015.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *A invenção das mulheres*: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing gender: eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies. *In*: ARNFRED, Signe; BAKARE-YUSUF, Bibi; KISIANG'ANI, Edward Waswa (ed.). *African gender scholarship*: concepts, methodologies and paradigms. Oxford: African Books Collective, 2004. p. 1-8.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké (ed.). *African gender studies*: a reader. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *The invention of women*: making an African sense of western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PERES, Roberta Guimarães; BAENINGER, Rosana. Migração feminina: um debate teórico e metodológico no âmbito dos estudos de gênero. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 18., 2012, Águas de Lindoia. *Anais* [...]. São Paulo: Associação Brasileira de Empresas de Pesquisa - ABEP, 2012. p. 1-12. Disponível em: http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/view/1982. Acesso em: 25 jul. 2022.

PERES, Roberta Guimarães. Os dois lados da fronteira: imigração boliviana, gênero e o uso estratégico dos espaços. *Informe Gepec*, Toledo, PR, v. 15, n. 3, p. 398-421, 2011.

REIFEN, Franziska. ¿Pourquoi tu te mets là comme ça? Migrantes congoleñas y prácticas de haciendo-lugar en São Paulo. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana - REMHU*, Brasília, DF, v. 27, n. 56, p. 117-137, May-Aug. 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/j/remhu/a/FjZjcHx4HyYSBd8LkL5VNVp/?lang=es. Acesso em: 25 jul. 2022.

RICCIO, Bruno. West African transnationalisms compared: ghanaians and senegalese in Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, London, v. 34, n. 2, p. 217-234, Mar. 2008.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução: Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

ROCHA, Eufémia V. Mobilidades e gênero: deslocamentos e fronteiras na rabidância em Cabo Verde. *In*: GOMES, Patrícia Godinho; FURTADO, Claudio Alves (org.). *Encontros e desencontros de lá e de cá do Atlântico*: mulheres africanas e afro-brasileiras em perspectivas de gênero. Salvador: Edufba, 2017. p. 65-87.

ROMERO, Fanny Longa. Migração, sociabilidade e mídias eletrônicas mourides: uma aproximação etnográfica no contexto da imigração senegalesa no Brasil. *In*: SIMPÓSIO PARANAENSE DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 5., 2016, Toledo, PR. *Anais* [...]. Toledo, PR: Edunioeste, 2016. v. 1, p. 889-916.

ROSANDER, Eva Evers. *In pursuit of paradise*: Senegalese women, Muridism and migration. Oslo: Nordiska Afrikainstitutet, 2015.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração, ou os paradoxos da alteridade*. Tradução: Cristina Murachco. São Paulo: EdUSP, 1998.

SCHILLER, Nina Glick; BASCH, Linda; BLANC, Cristina Szanton. De imigrante a transmigrante: teorizando a migração transnacional. *Cadernos CERU*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 349-394, 2019. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/158717. Acesso em: 25 jul. 2022.

SINATTI, Giulia. Masculinities and intersectionality in migration: transnational Wolof migrants negotiating manhood and gendered family roles. *In*: TRUONG, Thanh-Dam; GASPER, Des; HANDMAKER, Jeff; BERGH, Sylvia I. (ed.). *Migration, gender and social justice*: perspectives on human insecurity. New York: Springer, 2014. p. 215-226. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-642-28012-2_11. Disponível em: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-642-28012-2_11. Acesso em: 25 jul. 2022.

VAUSE, Sophie; TOMA, Sorana. Is the feminization of international migration really on the rise? The case of flows from the Democratic Republic of Congo and Senegal. *Population*, France, v. 70, n. 1, p. 39-63, 2015. DOI: https://doi.org/10.3917/popu.1501.0041. Disponível em: https://www.cairn-int.info/article.php?ID_ARTICLE=E_POPU_1501_0041. Acesso em: 25 jul. 2022.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose*: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. (Antropologia social).

PARTE III

Mulheres, agência e representações

CAPÍTULO 6

Corporeidade e imaginário colonial[1]

padrões de visualidade nas fotografias de mulheres da Guiné "Portuguesa" no livro *Raças do Império*

ISABELLE BALTAZAR CUNHA DA CRUZ

Durante o Estado Novo (1933-1974), houve inúmeros mecanismos no sentido de afirmar o conhecimento colonial como articulador do Império. Diante da necessidade de educar moralmente as diferentes camadas da sociedade portuguesa, a propaganda colonial foi a principal ferramenta no intuito de divulgação do imaginário nacional e dos interesses que envolviam as colônias. Ciência, identidade nacional e projeto político se articulavam com o objetivo de vincular a nação portuguesa necessariamente como uma nação

1 Este capítulo é uma versão revisada de parte da minha dissertação, intitulada *Entre fotografias e imaginário colonial: os padrões de visualidade das mulheres da Guiné "Portuguesa"* (1930 -1973), defendida em 2021, no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), sob orientação do prof. dr. Valdemir Zamparoni e da profª. drª. Patrícia Godinho Gomes, com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

colonial (Thomaz, 2002). O fomento da propaganda e de conhecimento foi organizado e impulsionado por universidades, instituições, escolas e museus por meio de estudos, missões, obras e coleções que demonstrassem uma efetiva ocupação científica das colônias.

Nesse sentido, a fotografia foi uma ferramenta valiosa de mobilização da sociedade metropolitana, visto que os conteúdos visuais permitiram e facilitaram que o acesso às ações governamentais chegasse a diferentes camadas da sociedade portuguesa, inclusive à população analfabeta (segundo o *Anuário Estatístico de Portugal* da década de 1940, o índice de analfabetismo girava em torno de 49%). A fotografia como registro de criação, compartilhamento e perpetuação se consolidou em contexto português ao tentar corresponder às demandas culturais europeias, buscando realizar uma reprodução pormenorizada e constante das imagens. Distintos grupos de atuação utilizaram a câmera fotográfica como ferramenta de preservação da cena colonial: exploradores, missionários, militares, médicos, etnólogos, administradores, estudiosos.

Alguns dos veículos de propaganda colonial se destacaram mais que outros na empreitada de produzir conhecimento e de encenar a realidade nas colônias. Dentre uma das obras de relevância na empreitada científica encontra-se o livro *Raças do Império* (1943), do antropólogo António Augusto Esteves Mendes Corrêa[2]. Seu livro pretendeu trazer informações referentes à Pré-História, à constituição racial, aos costumes e modos das sociedades que habitavam os territórios de Angola, Cabo Verde, Guiné "Portuguesa", Índia, Macau, Moçambique, São Tomé e Príncipe, Timor. Sua produção pretendeu apresentar aspectos biológicos e hereditários dos grupos presentes nas colônias, seus comportamentos psicossociais, questões referentes à cultura e à

2 Mendes Corrêa foi professor e pesquisador da Universidade do Porto, fundador e principal representante da Escola Antropológica Portuense. Formado em Medicina, em 1911, ele se especializou e desenvolveu trabalhos nas áreas de antropologia física e criminal. No decorrer das décadas de 1930 e 1940, realizou atividades acadêmicas na metrópole e no exterior, incluindo a supervisão de professores e alunos na realização do estudos antropométricos, isso perante os habitantes das colônias enviados para a I Exposição Colonial Portuguesa, além de ter ocupado cargos de extrema importância dentro das instituições coloniais, como, por exemplo, a direção da Escola Superior Colonial (1945-1957), a presidência da Junta das Missões Geográficas e de Investigações Coloniais e da Sociedade de Geografia de Lisboa.

predisposição ao trabalho. A perspectiva abordada por Mendes Corrêa estava intrinsecamente voltada à política governamental, em diferentes momentos da vida portuguesa (dentre eles, o período republicano e durante a ditadura salazarista), alinhados aos princípios expostos na política de indigenato e no Ato Colonial.

A atuação do antropólogo representou a aceitação e o êxito da produção das teses antropológicas por estudantes e professores universitários, que se colocavam a serviço do Império. Essa condição ocasionou uma hierarquia profissional que vislumbrava entre acadêmicos e teses antropológicas a união entre administração estatal e a produção de conhecimento conveniente ao projeto colonial português. Esse elo faz parte da formação de um mapa social da ocupação científica que orientava os administradores coloniais (Roque, 2006).

Nessa conjuntura, o capítulo "Gentes da Guiné" insere-se no conjunto total da obra. O capítulo é dividido em quatro partes: Pré-História e "descobrimento", a ocupação do território pela população (dividindo o território em interior e litoral), e o levantamento das características físicas e dos costumes dos grupos sociais mais numerosos presentes no território guineense.

A primeira parte inicia fazendo referência aos primeiros momentos da chegada na África Ocidental pelos portugueses, contrastando as experiências de resistência das sociedades locais, por meio de lutas com os lusitanos, a instauração do comércio de escravos, justificados de certa maneira com "[...] o propósito lusitano de dilatar a Fé e o Império, isto em missão divina de evangelização de almas, unida, de forma superior e indissolúvel, ao objetivo de engrandecimento e ampliação duma Pátria, rica de benemerências espirituais" (Mendes Corrêa, 1943, p. 347). Mendes Corrêa desenvolveu um arcabouço da colonização portuguesa em solo guineense, ressaltando o papel dos "lançados", a exigência de uma ocupação efetiva, a constante ameaça de uma "ação expoliadora", os processos de imigração e de fixação das populações diante dos "impérios sudaneses" (abordando a extensão dos domínios culturais e materiais) e dos poucos achados pré-históricos na região.

Em um segundo momento, Mendes Corrêa (1943) abordou a ocupação do interior do território guineense, trazendo aspectos originários da formação de fulas e mandingas por autores do século XV. Aborda a rivalidade entre as duas principais sociedades islamizadas que habitavam a Guiné "Portuguesa", trazendo como exemplo a vitória dos fulas perante os mandingas, em 1836. Segundo o autor, o controle dos fulas também se exerceria perante outras

sociedades como, por exemplo, os biafadas, entre outras. Essa posição seria justificada por fatores econômicos desenvolvidos pela atividade pastoral, que garantiriam a vitória por meio das armas.

Por sua vez, o terceiro aspecto temático dá conta dos movimentos e trajetórias das sociedades que habitavam o litoral da Guiné. Inicialmente o autor traz o aumento e a diminuição demográfica de algumas sociedades que habitavam o litoral. A etapa posterior é exaltar a diversidade social presente no litoral, em detrimento das que existiam no interior. Entretanto, a seguir, ele os classifica como:

> Gentes menos dotadas ou menos venturosas viviam junto da costa não por impulso espontâneo, mas por fôrça da necessidade e das circunstâncias. [...] O horizonte mental e social dessas gentes acabava na orla marítima; para além era o vácuo, o deserto, o inhóspito (Mendes Corrêa, 1943, p. 361).

A última referência temática desenvolvida por Mendes Corrêa, mais aprofundada, é quando ele se aproxima da descrição das sociedades da Guiné. A descrição se deu em torno de elementos como, por exemplo: a origem, as características físicas de seus habitantes (especialmente da cor da pele, a medição de crânios), os esquemas de grupos sanguíneos, as línguas, o vestuário, o mobiliário das casas, as cerimônias fúnebres, as danças, a arte, a música, a literatura e sociedades secretas.

O conteúdo presente no capítulo combinava produção científica e divulgação colonial, permeados pelo uso considerável de fotografias, mapas e desenhos. Das 28 fotografias publicadas no capítulo, 10 delas retratam mulheres guineenses (35,7%). Diante do número de fotografias referentes às mulheres guineenses, indago: quais são as narrativas representacionais veiculadas nessas imagens? O que essas narrativas contribuem para pensarmos o imaginário e os padrões de visualidade instaurados no projeto colonial português?

Por meio das imagens tem-se a introdução de mensagens e signos, formando uma atmosfera social e cultural propícia na consolidação do circuito de pensamentos e de camadas de circulação. É no campo das mensagens e signos que as representações interferem e determinam a atividade cognitiva dos seres humanos. Dentre as representações, existem duas funções principais.

A primeira delas é a convencionalização de objetos, eventos e pessoas, construindo e consolidando padrões e categorias de maneira definitiva, isto

é, mesmo que um objeto, pessoa, grupo não se enquadrasse na representação construída, ainda sim existiria um esforço social para que assumisse as formas delimitadas pela padronização. Essas convenções de padrões e categorias se articularam com um problema geral ligado à interpretação de uma mensagem ou signo como um caráter significante (Moscovici, 2015).

A segunda função é a de que as representações instituem e fixam sob as pessoas uma força persuasiva. E essa força combina uma estrutura que se faz efetiva e real, imposta como tradição que dita as normas do que deve ser pensado, antes mesmo de um desenvolvimento crítico do ser humano sobre tais ideias (Moscovici, 2015).

A partir da concepção desenvolvida por Etienne Samain (2012), as fotografias são portadoras e transmissoras de pensamentos, que comunicam e dialogam entre si, por intermédio de signos ou associando-se a outras imagens, tendo o poder de construir, deslocar e formatar representações a partir de quem as produz. Nesse sentido, o conjunto de fotografias publicadas no "Gentes da Guiné" possibilita identificarmos estereótipos vinculados a categorias de alteridade como raça e gênero. A figura da mulher nesses espaços foi construída por meio de um imaginário colonial voltado a partir de dois estereótipos: a construção ocidental e a visão masculina (Boëtsch; Savarese, 1999).

Entretanto, tais estereótipos são reafirmados nas imagens produzidas em contexto colonial a partir do corpo como um "[...] conjunto de traços concretos do corpo como ser social" (Berthelot, 1983, p. 128 *apud* Ferreira, 2013, p. 499). O colonialismo português se apropriou dessa lógica para, por meio do espaço de corporeidade (regras de apresentação e de gestão do corpo) e da corporeidade modal (traços valorizados culturalmente), movimentar signos convenientes ao discurso propagandista e às políticas coloniais do Estado Novo. Dessa forma, o corpo é definido por meio de uma construção simbólica situada histórica e socialmente, ou seja, em um sistema de conhecimento artificial que afirmava demonstrar natureza, valores, costumes, normas, hierarquias.

A seguir busco identificar e problematizar o sistema de conhecimento artificial construído pelo colonialismo português a partir das narrativas representacionais e signos que permeiam as imagens de mulheres guineenses presentes no "Gentes da Guiné". A intenção é pensar por quais caminhos o olhar colonial construiu seus regimes de significação se apropriando do corpo, traduzindo a encenação colonial.

Representações e narrativas no "Gentes da Guiné"

As dez fotografias de mulheres guineenses presentes no capítulo foram produzidas por dois fotógrafos amadores: o ex-governador da Guiné, general Luis António Carvalho Viegas, e o etnógrafo Armando Landerset Simões. Do conjunto de fotografias publicadas, nove eram de autoria de Carvalho Viegas. O general ocupou o cargo de governador da Guiné "Portuguesa" entre os anos de 1933 e 1941, e, posteriormente, foi vogal do Conselho do Império Colonial, além de deputado da Assembleia Nacional[3]. Durante seu governo, publicou obras ligadas ao território guineense: *Ilha de Canhambaque* (1937) e três volumes intitulados *Guiné Portuguesa* (publicados entre 1936 e 1940). As fotografias publicadas no "Gentes da Guiné" têm sua origem na publicação de imagens dos três volumes do livro *Guiné Portuguesa*.

Para além das nove fotografias de Carvalho Viegas, tem-se uma única fotografia publicada na obra *Babel negra* (1935), do etnógrafo Landerset Simões. Os responsáveis pela realização das fotografias em sua obra foram Manuel J. Pires, Amândio Lopes e o próprio autor. Sua principal intenção no decorrer do livro foi apontar a constituição histórica dos grupos étnicos e a forma como estabelecem suas instituições morais, questões referentes à economia e à vida social.

Ambos os autores pretenderam reforçar um viés, uma perspectiva etnográfica tanto nas fotografias como no conteúdo de suas obras. Mendes Corrêa (1943) segue o mesmo padrão: objetificar o corpo feminino, dando atenção especial a elementos constituidores de significado étnico, vinculando-os a costumes, práticas e usos. Esses elementos giravam em torno de adornos, vestimentas, penteados, tatuagens que viessem a demonstrar a diversidade social, a pluralidade de culturas e, ao mesmo tempo, comprovar o atraso civilizacional. Nesse contexto, a questão da diversidade e da etnicidade aparece como um fator estratégico e político (Jao, 1995). Podemos observar nas imagens a seguir:

---

3 No ano de 1936 ocorreu a última "campanha de pacificação" em solo guineense, a fim de legitimar a soberania e o poderio sobre o território. Entretanto, o controle português era ineficaz, diante da pequena e ineficiente presença portuguesa, bem como do constante desenvolvimento de uma série de resistências primárias das sociedades locais.

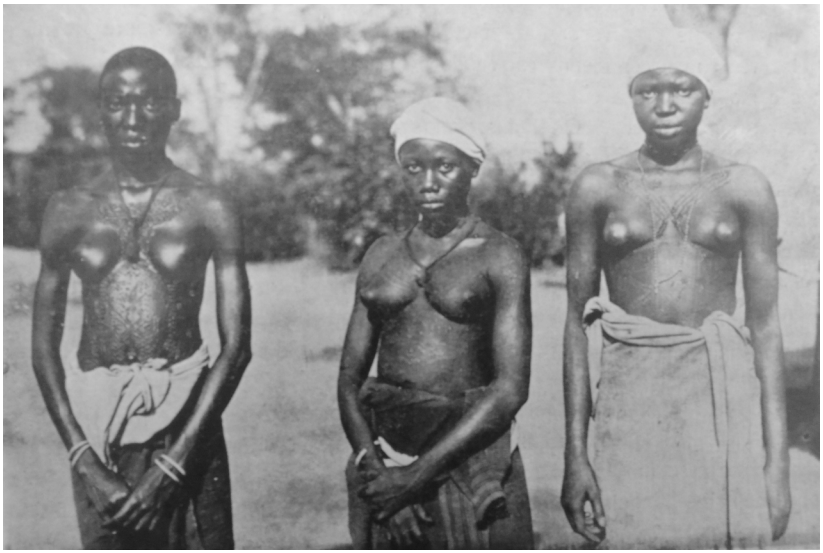
Figura 1 – Mulher futa-fula

Fonte: Mendes Corrêa (1943).

Figura 2 – Penteados de mulheres futa-fulas

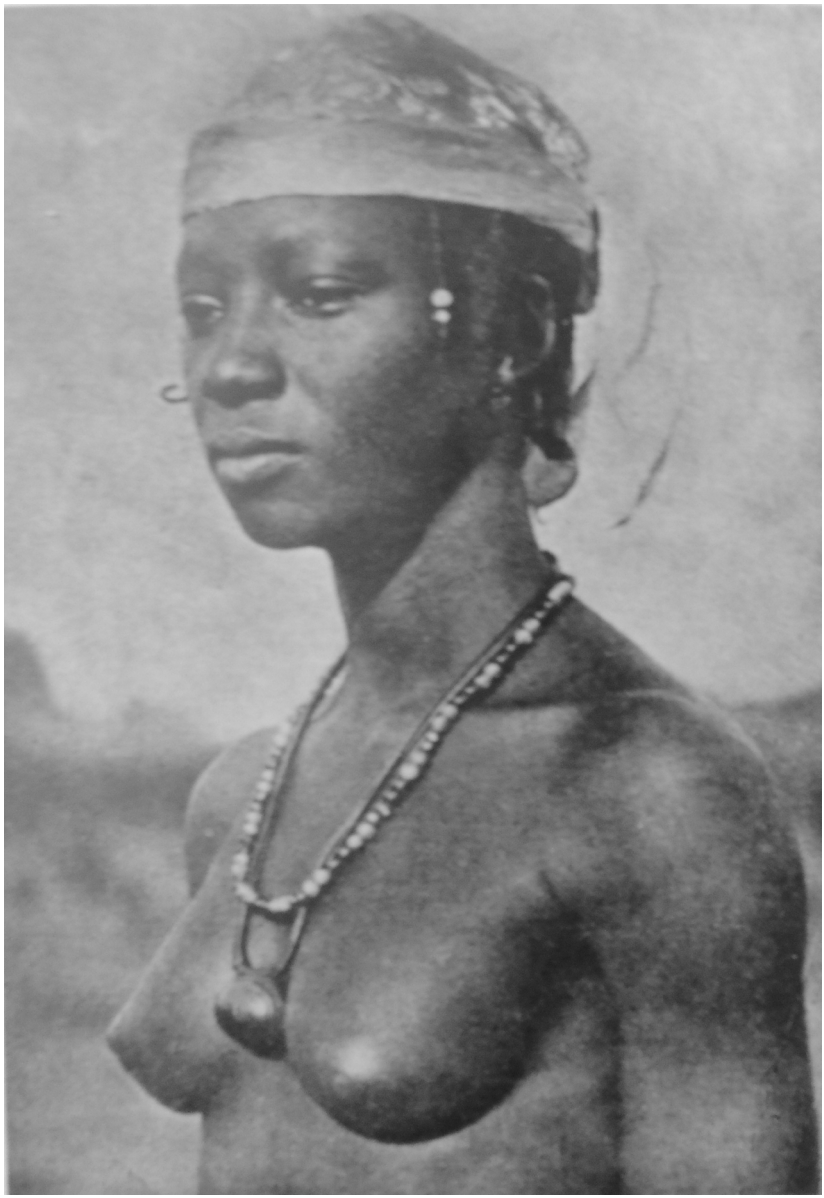
Fonte: Mendes Corrêa (1943).

Figura 3 – Mulheres papéis (com tatuagens)



Fonte: Mendes Corrêa (1943).

Figura 4 – Mulher biafada



Fonte: Mendes Corrêa (1943).

Ao analisarmos as fotografias presentes no capítulo, a totalidade delas exibe a mulher de forma a realizar pose proposta pelo fotógrafo, de maneira passiva, ou seja, a não executar nenhuma ação ou atividade. Elas seguem duas lógicas de exibição corporal: de forma frontal (três fotografias) e parcialmente direcionada para o lado esquerdo ou direito (sete fotografias). A inclinação corporal para determinado lado visava captar elementos físicos de medição e análise comparativa física e, ao mesmo tempo, apresentar características étnicas vinculadas à vestimenta e adornos. Outra questão relevante é que as mulheres retratadas são esbeltas e de aparência jovem, de sociedades islamizadas que aparecem vestidas com roupas conforme seus hábitos culturais. A exemplo:

Figura 5 – Mulher mandinga

Fonte: Mendes Corrêa (1943).

Figura 6 – "Bajuda" (donzela) fula

Fonte: Mendes Corrêa (1943).

No decorrer das descrições fenotípicas e das medições cranianas dos fulas, o antropólogo interliga suas constatações e tendências dos índices cefálicos e o grau de "nigritização", como também a beleza das mulheres dessa sociedade. Dessa forma, é possível constatar que as fotografias foram ferramentas coloniais para se avaliar graus de beleza, de feminilidade e ligados às hierarquias raciais, isto é, vinculados à cor da pele. Segundo Mendes Corrêa (1943, p. 368), "[...] antropologicamente, o tipo clássico do Fula corresponde à menos negróide das populações africanas de côr que habitam na nossa Guiné".

As fotografias publicadas no capítulo tornaram-se a efetiva ampliação do olhar masculino e do processo de racialização que sofre o corpo no continente africano, a partir da colonização. Essa dupla combinação entre gênero e raça criou as condições para que os grupos de atuação colonial portuguesa inventassem representações, impusessem identidades e criassem a sensação de conhecimento.

Contudo, nem sempre a publicação das fotos estava ligada à temática discutida no texto. Por exemplo, as primeiras fotografias de mulheres guineenses estão localizadas na primeira parte do capítulo, em que Mendes Corrêa aborda os primeiros esforços metropolitanos no território guineense. Já em alguns momentos, ao se debruçar sobre as sociedades presentes na Guiné, na última parte do capítulo, acontece o mesmo. Ao apresentar o caráter etnográfico específico de uma sociedade[4], trazia-se a imagem de mulheres de outra origem.

Essa contradição no discurso textual apresentado e nas imagens das mulheres têm duas significações. A primeira delas, mesmo que não haja uma correlação direta entre o que está sendo demonstrado no texto e na imagem, determina que o importante para Mendes Corrêa é ressaltar a diversidade sociocultural presente na Guiné. Em outras palavras, é uma das características formadoras da centralidade do ideal de nação portuguesa, instaurado pelo Estado Novo. A segunda significação dá conta de demonstrar, sistematicamente, a exibição das mulheres guineenses como alvo de grande interesse metropolitano. Nessa circunstância é observado o grande interesse do olhar colonial perante o feminino.

No decorrer do capítulo "Gentes da Guiné", foi possível identificar que a forma de representar a mulher guineense foi guiada pela objetificação do

4 Como, por exemplo, os bijagós, os papéis, os mancanhas, os felupes, os beafadas, os nalus, os fulas, os balantas, os manjacos, os mandingas, dentre outros.

corpo feminino, pretendendo realçar a diversidade étnica e de costumes, a fim de produzir conhecimento. Esse modo de olhar a partir de uma perspectiva etnográfica teve como objetivo reapresentá-las, por meio de parâmetros científicos em estudos acadêmicos. Como já mencionado, ciência e propaganda caminharam juntas no projeto colonial português. Nesse sentido, a objetificação dos corpos foi reforçada, paralelamente, à visão etnográfica, sendo um dos instrumentos de propaganda colonial utilizados pelo Estado Novo.

Padrões de visualidade: corporeidade e imaginário colonial em cena

Diante da dinâmica apresentada, foi possível observar que fotografias, representações e regimes de significação são atributos interligados. A análise das representações (que formam padrões de visualidade), veiculadas nas imagens apontadas anteriormente, garante que se formem regimes de significação. Estes são orientados pelas categorias de alteridade (raça e gênero) como pela conjuntura política vivida na metrópole e no território guineense. Com efeito, o sistema colonial português representou as mulheres guineenses, em torno de critérios ligados à objetificação dos sujeitos. A partir dessa premissa, indago: de que forma esses signos presentes nas fotografias contribuíram para construir significação, capazes de consolidar estereótipos?

Compreendo a construção de significados e consolidação de estereótipos nas imagens presentes no capítulo por meio de dois eixos interpretativos: gestualidade e inscrições corporais.

A ideia de gestualidade pode ser entendida como as ações do corpo quando sujeitos interagem entre si, em distintas situações diante de saudações, direcionamento do olhar para a câmera, maneiras de consentir ou negar um registro, distância e contato físico entre os presentes nas fotografias. Nesse quesito, um critério apareceu com mais importância diante das fotografias catalogadas: a distância/disposição das mulheres. Em outros termos, as mulheres guineenses foram representadas a partir de um padrão de enquadramento centralizado. O enfoque dado permite que se estabeleça algumas reflexões da ordem da homogeneização do discurso e do sistema de valores atribuídos ao corpo feminino.

Como lembra Edward Said (2007), a colonização instaura um sistema de dominação, reestruturação e de autoridade. Esse sistema constrói um padrão de pensamento consolidado na homogeneização, baseado em um

posicionamento pautado por uma distinção científica dos seres. Demonstra, para além das relações coloniais de poder, variadas dimensões, a partir de uma posição de superioridade ocidental fixa. Esse recurso aparece repetidas vezes nas imagens catalogadas, de maneiras diferenciadas.

A repetição constante desse discurso nas imagens do livro *Raças do Império* formatou uma espécie de conexão entre indivíduo e coletividade como algo uniforme, como se o sujeito representasse necessariamente o corpo social e vice-versa. Um exemplo dessa dinâmica é a não nomeação das pessoas retratadas nas legendas, sendo apenas identificadas por meio da correlação dos grupos sociais e étnicos. Por sua vez, a não nomeação apareceu como uma constante, tanto nas imagens de mulheres como ao retratar homens. Logo, a tentativa colonial de demonstrar incivilidade passava também pela não nomeação dos habitantes locais retratados nas fotografias.

Dentre as imagens produzidas em contexto colonial reproduzidas, percebemos que órgãos, distintas partes e funções do corpo humano receberam valores proporcionalmente desiguais, ou seja, variando de acordo com as sociedades. Dentre as partes do corpo, a face do rosto recebeu especial atenção, pois é nele que se expressam sentimentos de identidade, de reconhecimento.

Ademais, o rosto das mulheres tão retratado nas fotografias, de modo a enquadrar rosto, sua medição, e tronco, estabelece a seguinte lógica de importância:

> Numerosas são as tradições nas quais o rosto é associado a uma revelação da alma. O corpo encontraria aí o caminho de sua espiritualidade, suas cartas de nobreza. O valor ao mesmo tempo social e individual que distingue o rosto do resto do corpo, sua eminência na apreensão da identidade é sustentada pelo sentimento que o ser inteiro aí se encontra (Le Breton, 2007, p. 71).

Essa percepção se conecta conjuntamente ao debate mais aprofundado sobre raça e gênero. O debate permeia e configura toda a discussão sobre as representações criadas pelo colonialismo português. Contudo, ele se torna ligeiramente especial quando tratamos de questões voltadas aos valores destinados às partes e funções do corpo. Isto é, podemos perceber que existia uma tendência em caracterizar as mulheres, associando-as à sensualização. No caso da representação das mulheres guineenses, a exibição dos seios era uma constante nas imagens. Esse padrão veio a ser utilizado por meio de duas

lógicas: primeiramente, ligado à ideia de falta de moralidade, de autodisciplina e de costumes cristãos, remetendo ao mundo natural. E em segundo, voltado à erotização das mulheres. Em suma, reforçava-se a distinção visual por intermédio dos padrões de beleza ocidental.

Quanto à erotização das mulheres guineenses, o conceito de fetichismo, pensado por autores como Homi Bhabha (1998) a partir do discurso colonial relacionado à pele, e Anne McClintock (2010), a partir do embate colonial por meio da sexualidade e de gênero, contribuem para refletirmos sobre a temática.

Nesse sentido, a hipersexualização, a reafirmação do diferencial racial e cultural e o controle dos corpos são os resultados da exibição de elementos fetichistas presentes nas imagens, ou seja, ao representar valores desiguais referentes a partes dos corpos das mulheres, ocorre o elo entre raça e gênero. A dinâmica de padronização demonstra como a sexualização das mulheres guineenses pode ser considerada, em grande parte, pela invenção sociocultural, vinculada aos processos de subjugação (Tamale, 2014). Em suma, essa relação acontece conforme as noções morais e patriarcais dominantes, "[...] através de fantasias derivadas de estereótipos culturais, nos quais o elemento negro evocava uma sexualidade atrativa, mas perigosa, uma fertilidade aparentemente abundante e ilimitada, embora ameaçadora" (Young, 2005, p. 118).

Por conseguinte, as inscrições corporais são marcações sociais geralmente realizadas a fim de identificar, hierarquicamente, a nível coletivo, o corpo dos membros de uma sociedade. Desse modo, existiram marcações sociais de toda ordem, podendo variar seus significados a partir de um ritual que fragmenta o corpo humano, que marca a pele, que se utiliza de objetos visando desfigurar. No caso da Guiné, a marcação e registro da pele por escarificação era um hábito comum dentre a maior parte das sociedades e estava associada a ritos de passagem e de fertilidade, e foi amplamente reproduzida nos registros fotográficos.

Quando se trata das fotografias que trazem aspectos dos costumes sociais por meio das vestimentas e de ornamentações, a regra foi ressaltar a diferenciação exacerbada por intermédio de elementos distintos dos da cultura europeia, classificados na maior parte das vezes como "exóticos". Os indivíduos retratados eram representados de uma maneira que comprovasse o grau de inferioridade em comparação aos processos materiais ocidentais.

A constante nesse padrão de visualidade foi apontar a diferença não só pelo excesso de elementos de vestuário das sociedades locais, como também na revelação do corpo parcialmente desnudo das mulheres. Sendo assim,

observamos que nas fotografias foi retratado o corpo de forma passiva, sem executar qualquer atividade. Logo, essa condição fez com que os retratados fossem encarados pelos metropolitanos como seres humanos "inofensivos", porém exóticos e incapazes de compreender e acompanhar as transformações.

Ademais, a vestimenta e o corpo funcionam como um referencial de significação e de valores atados às concepções culturais e morais. Este contribui para consolidar estereótipos em que o corpo estrangeiro é estranho. Como nos lembra Le Breton (2007, p. 72):

> A presença do Outro se resume à presença de seu corpo: ele é seu corpo. A anatomia é seu destino. O corpo não é mais moldado pela história pessoal do ator numa dada sociedade, mas ao contrário, aos olhos do racista, são as condições de existência do homem que são os produtos inalteráveis de seu corpo.

As imagens dos corpos, com vestimentas ou não, são o lugar onde o imaginário colonial produz sistema de valores. Nessa perspectiva, a sentença lembra-nos a premissa de Aimé Césaire (1978, p. 25) quanto à equivalência "colonização = coisificação", porque se interliga ao sistema de valores criado a partir das fotografias. Esse sistema se confunde, muitas vezes, com uma sensação enganosa de saber e de conhecimento sobre as mulheres e as populações locais.

Considerações finais

No decorrer do capítulo "Gentes da Guiné", o corpo colonizado recebeu atributos discursivos discriminatórios e condições de existência pelo colonialismo português, por meio de categorias ocidentais estabelecidas pelos termos de raça e gênero. Estes determinaram a diferenciação das mulheres guineenses por meio de signos presentes nas representações que demonstravam, por um lado, a suposta falta de civilização; por outro, a tentativa de domesticação da mente e do físico. Dentre esse regime de significação foi possível identificar três manifestações comuns referentes ao corpo feminino: a condição acrítica de demonstrar a diversidade étnica, a homogeneização em diferentes níveis das sociedades presentes no território guineense e a fixidez discursiva. Essas manifestações são incorporadas no sentido de universalizar a experiência científica nas colônias portuguesas.

Dessa maneira, a encenação colonial propagada pelas fotografias presentes no capítulo é limitante, no sentido de tornar invisível a real dimensão vivida entre mulheres e homens locais, condição essa que foi pautada em vínculos de parentesco e hierarquias, nas identidades das distintas sociedades que habitavam a região, nos fenômenos migratórios, no espaço geográfico, na intervenção e exploração colonial, de um lado. Por outro, Mendes Corrêa insistiu em representar as mulheres de forma a contribuírem para uma encenação útil para a política colonial; nisso, outras identidades foram silenciadas e/ou menosprezadas.

O colonialismo português reforçava e se apropriava da ideia de que o corpo é a tradução do social, e essa significação reforçava os discursos e teorias científicas que garantissem a superioridade masculina. Conforme os apontamentos de Oyèrónké Oyěwùmí (2021, p. 28): "[...] a razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão. [...] O olhar é um convite para diferenciar", sobretudo, nas fotografias produzidas em contexto colonial. Ali, percebe-se que a alteridade foi construída em termos de evidenciar o "outro" – o colonizado.

Nesse sentido, tanto a gestualidade como as inscrições corporais presentes nas imagens funcionaram como uma forma de expor, posicionar, apresentar, reapresentar elementos que estivessem supostamente implicados na ideia de selvageria, de atraso cultural. Como causa, a gestualidade e as inscrições corporais, oriundas da experiência ocidental, foram o parâmetro de análise hierárquica e de classificação. Portanto, as mulheres guineenses apareciam nas fotografias como causa e consequência, diante das significações dadas pelo colonialismo a seus corpos.

As significações constituídas das representações coloniais estabeleceram identidades deturpadas, amparadas em estereótipos de gênero e de raça, intermediados por projeções, estratégias, sobreposições fantasiosas que vieram a estabelecer hierarquias e oposições dos corpos. Em outras palavras, contribuíram para formar o imaginário colonial português em múltiplas facetas. A partir dos apontamentos realizados neste capítulo, foi possível concluir que os padrões de visualidade ocupam um espaço fundamental para aprofundarmos as possibilidades de análise do olhar ocidental e do imaginário colonial português, a partir de uma perspectiva crítica, a fim de problematizar e ultrapassar estereótipos vinculados ao continente africano.

Referências

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. (Humanitas, 24).

BOËTSCH, Gilles; SAVARESE, Eric. Le corps de i'africaine: érotisation et inversion. *Cahiers d'Études africaines*, v. 39, n. 153, p. 123-144, 1999. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/4392916. Acesso em: 2 fev. 2021.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

FERREIRA, Vítor Sérgio. Resgates sociológicos do corpo: esboço de um percurso conceptual. *Análise Social*, Lisboa, v. 48, n. 208, p. 494-528, 2013. Disponível em: https://revistas.rcaap.pt/analisesocial/issue/view/1223. Acesso em: 25 jul. 2022.

JAO, Mamadú. A questão da etnicidade e a origem étnica dos Mancanha. *Soronda - Revista de Estudos Guineenses*, Bissau, n. 20, p. 19-31, jul. 1995. Disponível em: http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=09708.020#!22. Acesso em: 24 ago. 2018.

LE BRETON, David. *A sociologia do copo*. 2. ed. Tradução: Sonia M. S. Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE BRETON, David. *Rostos*: ensaios de antropologia. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2019.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial*: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Tradução: Plinio Dentzien. Campinas: Ed. Unicamp, 2010. (Gêneros & feminismos).

MENDES CORRÊA, António Augusto Esteves. *Raças do Império*. Porto: Portucalense, 1943.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais*: investigações em psicologia social. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. (Psicologia social).

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres*: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PORTUGAL. Instituto Nacional de Estatística. *Anuário Estatístico*: ano de 1940. Lisboa: Imprensa Nacional, 1941. Disponível em: https://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ine_publicacoes&PUBLICACOESpub_boui=262243890&PUBLICACOESmodo=2. Acesso em: 9 nov. 2020.

ROQUE, Ricardo. A antropologia colonial portuguesa. *In*: CURTO, Diogo Ramada (dir.). *Estudos de Sociologia da Leitura em Portugal no século XX*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006. p. 789-822.

SAID, Edward W. *Orientalismo*: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAMAIN, Etienne. As imagens não são bolas de sinuca: como pensam as imagens. *In*: SAMAIN, Etienne (org.). *Como pensam as imagens*. Campinas: Ed. Unicamp, 2012.

TAMALE, Sylvia. Exploring the contours of African sexualities: religion, law and power. *African Human Rights Law Journal*, Gauteng, ZA, v. 14, n. 1, p. 150-177, jan. 2014. Disponível em: http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1996-20962014000100011. Acesso em: 4 jul. 2019.

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul*: representações sobre o terceiro império português. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

YOUNG, Robert J. C. *Desejo colonial*: hibridismo em teoria, cultura e raça. Tradução: Sérgio Medeiros. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CAPÍTULO 7

Outras heroínas[1]

protagonismo cultural e político feminino no contexto da independência de Angola

LUIZ AUGUSTO PINHEIRO LEAL

Em minha primeira visita a Angola, tive a oportunidade de conhecer feiras, mercados livres e parte da periferia urbana de Luanda. Era o ano de 2014 e eu estava interessado em conhecer experiências culturais angolanas que me ajudassem a compreender a diáspora africana no Brasil. Para fins de pesquisa, visitei várias vezes os mercados populares. Minha estratégia, nos mercados, era encontrar referências locais de produção musical e outras práticas culturais. Mas onde eu poderia encontrar tais referências de modo prático e em pouco tempo? Lembrando da realidade brasileira e observando que Luanda possui as mesmas características de qualquer núcleo urbano contemporâneo, procurei as redes de venda de "material pirata" (produtos sem o controle fiscal do governo). Sabia que lá poderia constar produtos cultuais, de consumo popular, com maior acessibilidade e diversidade.

---

1 Este capítulo é resultante do estágio de pós-doutorado em Antropologia Social realizado na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), sob a supervisão da profª. drª. Iracema Dulley, financiado parcialmente pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

De fato, encontrei uma diversidade considerável de material sonoro. Tanta que era difícil definir o que poderia ser pertinente aos meus interesses. Optei por músicas que foram identificadas como mais "populares", em Luanda, e produções dos mais velhos, o que era identificado como as vozes dos cotas. As primeiras se caracterizam pela grande quantidade de ofertas e usos tecnológicos na gravação. Geralmente estavam expostas, nas bancas de venda, à frente de qualquer outra. As dos mais velhos, por sua vez, ficavam em segundo plano. As produções modernas (de maior popularidade) e tradicionais (cotas) se tornaram parâmetros suficientes para delimitar, inicialmente, aspectos da minha pesquisa em Angola. Ambas consistiam em músicas dançantes, mas com temporalidades distintas[2].

Uma outra coisa que me chamou a atenção, no "mercado pirata" de CDs e DVDs, foi a presença de material que contava a história de líderes dos movimentos de libertação. No Brasil não é comum que as pessoas encontrem referências aos seus políticos ou "heróis" em uma banca de "camelô". Entretenimento e representações políticas caminham separadamente na hora de se escolher o que será consumido no espaço doméstico. Contudo, em Luanda havia uma distribuição significativa de vídeos ou documentários sobre lideranças do período revolucionário, especialmente material sobre o líder da União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA), Jonas Savimbi[3]. Isso evidencia que política não escolhe lugar, mas oportunidade.

Na continuidade da pesquisa de campo sobre culturas tradicionais, considerando que havia levantado dados pontuais em meios populares, visitei as lojas de música de Luanda. Essas lojas eram frequentadas por outro público e eram menos populares. O material à venda não era pirata e representava a distribuição formal da cultura angolana oficial. Na oportunidade, o atendente

---

2 O recorte entre as duas categorias de coleta não levou em conta, na época, as influências do fenômeno da globalização no processo de gravação e distribuição das produções musicais. Contudo, não é possível desconsiderar a enorme influência das grandes corporações da indústria musical, que intervém incisivamente no processo de registro e distribuição da música voltada para identidades étnicas. Sobre o assunto, ver Feld (2005).

3 Jonas Savimbi foi um dos líderes revolucionários que lutaram pela independência de Angola. Foi o líder e fundador da União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA). Após a independência, se manteve na oposição ao Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) até ser morto em 2002 (Pearce, 2017).

colocou à disposição diversos CDs de músicos angolanos. Solicitei tanto os músicos tradicionais quanto os que estavam fazendo sucesso de modo mais abrangente. Pude ouvir intérpretes como Carlito Vieira Dias, Ângela Ferrão, Filipe Mukenga, Nguami Maka – Ngongo, Eddy Tussa, Carlos Burity e Yosso Ikuma[4]. Observei o sucesso do kuduro, como uma atualização rítmica do semba, e continuei com a impressão de conhecer aqueles ritmos. Contudo, entre todos os discos, um me chamou a atenção devido à peculiaridade de parecer com música brasileira. Tratava-se do CD *Morena de cá* (2011), de Selda. A cantora e compositora interpreta 12 músicas em seu trabalho. Elas tratam de temáticas afetivas, cotidiano popular nos musseques, saudade da infância etc[5]. Contudo, a relação entre os temas gênero e nação, em sua produção, me chamou a atenção de modo particular. Na música "Mais mulher" (2011), mesmo com um ambiente temático afetivo, Selda canta, visando aumentar a autoestima feminina, que ela é africana, mulher e angolana:

> Me deixei ir na onda errada
> *Não vou gritar 'Aqui-del-rei'*
> Minha cabeça aonde estava
> Quando por ti me apaixonei'
> [...]
> Eu não nasci para aturar os teus caprichos
> Nem tão pouco pra bibelô de porcelana

4 Alguns anos após meu retorno de Angola, mais exatamente em 2018, ganhei 13 EPs angolanos do senhor Gato (Flavio Estumano Gaia), na cidade de Cametá, no Pará. Os discos, em sua maioria, são do período colonial, de Angola. Alguns datam de 1974. Entre os intérpretes constam: Conjunto Mussangola, Santos Júnior, Prado Paim, Ruy Mingas, Tanga, Carlos Lamartine, Teta Lando, Kubanza Malaia, Merengue e Makgolokgolo. Alguns desses intérpretes foram acompanhados por conjuntos musicais. Se destacam, entre eles, o Conjunto Merengue, o grupo vocal feminino 3 Estrelas e a Orchestra African Fiesta.

5 A palavra "musseque", do quimbundo "terra vermelha", é a denominação angolana para as favelas urbanas. Consiste em aglomerados de moradias improvisadas e de frágil estrutura. Segundo Fortunato (2019), os temas comuns interpretados nos musseques angolanos são "o filho desaparecido no mar, a garota de mini-saia, o assédio sexual entre o patrão e a empregada doméstica [...], os conflitos conjugais, a infidelidade amorosa, a condição da lavadeira, o feitiço e o enfeitiçado, o lamento do amigo ou parente próximo desaparecido, a exemplo da canção 'Lamento do Visconde', do cantor e compositor, Óscar Neves, o carnaval, a nostalgia da infância [...] e a concretização da praga anunciada".

> Quero ser livre de escolher o meu futuro
> *Sou africana e mais mulher, sou angolana*
> (Mais Mulher, 2012, grifo nosso).

A letra passa a impressão, ao ouvinte, de que a intérprete utiliza as afirmações identitárias de gênero, continente e nação para reforçar sua convicção diante de uma frustração afetiva. É significativo o uso da antiga expressão jurídica colonial de invocação à justiça portuguesa "Aqui-del-rei". No Brasil, essa expressão só é conhecida e utilizada em algumas cantigas de capoeira. Significa pedir socorro a outros quando se está em apuros. No passado, era uma apelação ao rei. Na música, interpretada por Selda, a expressão é utilizada como uma afirmação do "eu me viro sozinha", não vou apelar a outros. Carrega em si elementos de empoderamento.

No Brasil, salvo em tempos de ditaduras, não é muito comum ouvir músicas cívicas que incluam as mulheres em suas abordagens. Contudo, ali havia algo que me intrigava. A constante presença de referências à nacionalidade angolana em diversas outras produções culturais exigia uma compreensão sobre a história e a cultura angolana. Seria obrigatório fazer propagandas do país em qualquer produção cultural? Como essa relação teria sido construída a ponto de ocorrer em uma produção musical de mercado? Ao observar que o mesmo ocorria em outras produções culturais, entendi que caberia verificar a relação entre produção cultural e o processo revolucionário de independência de Angola. Afinal, em 2014, quando visitei Angola, o país ainda estava sendo governado pelo seu segundo presidente, vinculado ao tradicional Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA)[6]. Havia um clima tenso nas ruas e caberia compreender até que ponto a construção da nacionalidade angolana ainda estava sendo implementada. Em particular, qual seria a relação entre a construção do nacionalismo e o gênero feminino.

---

6 O primeiro presidente de Angola após a independência foi Agostinho Neto, mas ele morreu antes de completar quatro anos de mandato. Foi brevemente sucedido por Lúcio Lara (interino) e, depois, por José Eduardo dos Santos, que governou por quase 38 anos. Somente foi sucedido em 2017, por João Lourenço.

Nacionalismo como fruto das lutas por independência e uma herança colonial

> *Desde a Segunda Guerra Mundial, todas as revoluções vitoriosas se definiram em termos nacionais [...] e, com isso, se firmaram solidamente num espaço territorial e social herdado do passado pré-revolucionário.*
> Anderson (2008, p. 27-28)

Para pensar o nacionalismo angolano, é necessário refletir sobre as bases de sua constituição histórica. Como comunidade imaginada, Angola nasce do protótipo da fronteira colonial, da estruturação administrativa herdada do colonizador e do esforço de homogeneização linguística diante da diversidade étnica que caracteriza o território e sua história. Esse fenômeno não é particular ao país. Segundo Anderson (2008), trata-se de um fenômeno comum de se encontrar em outras nações, oriundas de experiências coloniais, que vivenciaram o processo de consolidação de sua independência. Tal processo teria como característica "[...] um autêntico entusiasmo nacionalista popular ao lado de uma instalação sistemática, e até maquiavélica, da ideologia nacionalista através dos meios de comunicação de massa, do sistema educacional, das regulamentações administrativas, e assim por diante" (Anderson, 2008, p. 164). A união entre o nacionalismo popular e o oficial seria, assim, uma herança da ação colonial evidenciada na manutenção das fronteiras coloniais, valorização das intelectualidades bilíngues nativas (antigos funcionários coloniais) e outros privilégios garantidos aos que poderiam manter a "ordem" no pós-independência. Assim, o Estado nacional surgia como um espelho do Estado colonial. Segundo o autor,

> [...] o Estado colonial e, um pouco mais tarde, o capitalismo das grandes corporações precisavam de legiões de funcionários de escritórios, os quais deviam ser bilíngues, capazes de servir como mediação linguística entre a nação metropolitana e os povos colonizados. E essa necessidade era tanto maior porque, depois da virada do século, as funções especializadas do Estado se multiplicaram por todas as partes. Ao lado do velho funcionário distrital, apareceram o médico, o engenheiro agrônomo, o técnico de extensão no campo,

> o professor, o policial, e assim por diante, todos eles funcionários públicos (Anderson, 2008, p. 166).

O foco privilegiado do autor é a Ásia, onde o bilinguismo era bem mais determinante na lógica da dominação colonial. O Estado precisava de funcionários com essas características de conhecimento. Para boa parte da África, incluindo Angola, o bilinguismo alcançou sujeitos, para ações administrativas, de menor expressão dentro da lógica de governo. Eram auxiliares administrativos, cobradores de impostos e outros ocupantes de cargos que exigiam contato direto com o meio popular. Este, não dominando o português, precisava de mediações bilíngues em suas comunicações (Cooper, 2019).

Contudo, cabe observar que a passagem do Estado colonial para o Estado nacional foi permeada de trâmites institucionais que poderiam ir além da vontade inicial do colonizador. Se em todo continente africano a colonização andou de mãos dadas com as missões religiosas, com Angola não foi diferente. As instituições religiosas interviram muito além da construção de templos ou da educação religiosa. Introduziram nas comunidades novos valores e necessidades associadas à produção e ao consumo. Incentivaram o comércio e o ensino conforme o modelo ocidental (Nascimento, 2014). Contudo, havia um diferencial. Mesmo Portugal sendo um país católico, ele se viu obrigado, desde a Conferência de Berlim, a aceitar a introdução de missões protestantes em suas colônias. Então, "[...] os portugueses toleravam a presença de missões protestantes em seu território, apesar de considerá-las uma ameaça, sobretudo por ser uma 'influência desnacionalizadora' sobre os nativos e mais especificamente sobre aqueles que estavam em processo de assimilação" (Nascimento, 2014, p. 232).

Foi justamente dentro das instituições protestantes que uma boa parte das mobilizações pela independência foi instaurada. As lideranças do MPLA, de maior destaque no processo de organização das lutas pela independência, possuíam um currículo que passava diretamente pela formação protestante metodista. Segundo Paredes (2010, p. 14), "[...] além do presidente Agostinho Neto, o pastor metodista Domingos da Silva era o 2º vice-presidente e Deolinda Rodrigues chefe dos Assuntos Sociais". Esses elementos, entre outros, levariam a autora a propor uma tese significativa sobre a continuidade da base protestante na organização revolucionária: "[...] talvez os dirigentes tenham sido levados a reproduzir modelos e padrões da cultura religiosa que tiveram um papel importante na estruturação do MPLA e deixaram marcas profundas

na sensibilidade e modus operandi do movimento de libertação" (Paredes, 2010, p. 14).

Desse modo, as camadas instruídas por meio do sistema colonial, os intelectuais, foram imprescindíveis para o surgimento do nacionalismo. Seu bilinguismo lhes favorecia tanto o trânsito entre espaços opostos e hierarquizados do sistema como favorecia o surgimento de sujeitos nacionais. Contudo, esses sujeitos viviam o paradoxo do nacionalismo oficial imperial e isso seria mantido no pós-independência. O paradoxo consistia em trazer "[...] inevitavelmente para a consciência dos colonizados tudo o que, cada vez mais, era entendido e tratado nos textos como 'histórias nacionais' europeias – não só através de festas ocasionais obtusas, mas também nas salas de aula e de leitura" (Anderson, 2008, p. 169).

Além desses aspectos do nacionalismo, cabe observar mais uma delimitação para darmos conta da proposta deste capítulo. A relação entre nacionalismo e gênero. McClintock (2010) considera que "todos os nacionalismos têm gênero", e isso significa que o lugar de privilégio é sempre voltado para o sexo masculino. Afinal, as nações, mesmo como comunidades imaginadas, não são "[...] fantasmagoria das mentes, mas práticas históricas nas quais a diferença social é tanto inventada como representada" (McClintock, 2010, p. 517-518). E tais representações são sempre favoráveis aos homens em detrimento das mulheres. As lutas pela nação contam histórias de humilhações e esperanças masculinas. E, ainda segundo a autora, "[...] nenhuma nação no mundo dá a homens e mulheres o mesmo acesso aos direitos e recursos do Estado-nação" (McClintock, 2010, p. 518). Geralmente as mulheres são apresentadas como símbolos da nação, contudo qualquer relação direta com a atuação nacional é negada a elas.

Com Angola não foi diferente. As representações femininas, em relação ao nacional, tiveram lugares "controlados" em relação ao heroísmo feminino (Figueiredo, 2021; Reis, 1987). Além do tradicional vínculo ao espaço doméstico e à maternidade, as mulheres que escaparam dessas representações comuns à lógica do patriarcado acabaram caindo no exotismo. Nzinga e Deolinda são significativas nesse sentido. A primeira como representação de uma ancestralidade incomum e perdida no passado. A segunda, mesmo sendo intelectual e fundamental articuladora anticolonial, teve sua imagem considerada como heroína nacional apenas por ter conseguido ocupar um espaço tradicionalmente destinado aos homens: as armas. No final das contas, era quase a repetição da história da virgem mártir tão comum nas pregações

religiosas feitas pelas missões religiosas. Haveria ainda a influência da cultura religiosa, no processo revolucionário, denunciada por Paredes? Afinal, muitos anos após a independência, a situação da mulher angolana, mesmo das que foram combatentes, não era muito diferente do que era durante o processo colonial. Paredes, inclusive, teve a inspiração para escrever sua tese de doutorado ao aceitar um convite de uma ex-combatente que se lamentava: "[...] as expectativas de vida que tinha criado no pós-independência não se estavam a realizar" (Paredes, 2014, p. 1). Tratava-se da confirmação da premissa de McClintock, a desigualdade de gênero em relação ao acesso a direitos e recursos do Estado-nação? Vamos ao caso de duas dessas mulheres que foram transformadas em símbolos nacionais.

De Nzinga a Deolinda: a beatificação de heroínas nacionais mortas

> *As mulheres são tipicamente construídas como símbolos da nação, mas a elas é negada qualquer relação direta com a atuação nacional.*
> Mcclintock (2010, p. 518)

Em visita ao Museu Nacional de História Militar, na Fortaleza de São Miguel de Luanda, uma das coisas que mais me chamou a atenção foi a imensa estátua de Nzinga Mbandi, colocada em frente ao portão de acesso ao prédio. A personagem geralmente é destacada como o nome mais importante relacionado às lutas contra a dominação colonial portuguesa (Pantoja, 2000). Sua história é uma referência de afirmação da identidade africana e, ao mesmo tempo, ressalta o empoderamento feminino na história. Guerreira, estrategista, diplomata e liderança angolana são alguns de seus principais atributos. Os aspectos históricos de Nzinga foram resumidos por Alberto Costa e Silva:

> Ginga, Njinga, Nzinga Mbandi ou, depois de convertida ao cristianismo, dona Ana de Sousa, uma das mais famosas personagens da história de Angola. Irmã do rei dos andongos, o mbande a ngola (o Angola Mbandi dos portugueses), suceder-lhe-ia no poder, pouco depois de ter sido sua embaixadora junto aos portugueses de Luanda. Diante da oposição

> dos chefes de linhagem andongos, os macotas, e sentindo-se frustrada em suas relações com Luanda, ligou-se aos imbangalas. Teve, então, de haver-se, no Dongo, com dois sucessivos reis, escolhidos pelos macotas para lhe ocupar o lugar. Sob seguidos ataques armados dos portugueses e sentindo-se abandonada por vários chefes imbangalas que se passavam para os adversários, ela marchou para leste, ocupou o reino de Matamba, dele se fez soberana e o transformou num estado militarmente poderoso, sem deixar, contudo, de considerar-se rainha do Dongo. Com a tomada de Luanda pelos holandeses em 1641, Jinga aliou-se a eles contra os portugueses. Com a volta de Luanda ao domínio de Lisboa em 1648, Jinga, novamente nos trajes de dona Ana de Sousa, reaproximou-se dos portugueses, com os quais assinou, em 1656, um acordo de paz e aliança. Jinga faleceu em 1663, senhora de seu reino. Politicamente habilíssima, soube usar todos – andongos, imbangalas, congos, portugueses, holandeses, escravos fugidos e mercadores de escravos –, um após o outro ou de modo orquestrado, para a manutenção e a ampliação de seu poder (Silva, 2012, p. 258).

Com uma trajetória singular, Nzinga não foi formalmente incluída como um símbolo nacional angolano. Entre estes estão a bandeira, o hino, a palanca negra gigante, o "polvo do deserto", os baobás, o pensador e mesmo as danças como o semba, a kabetula e a kazukuta, entre outras (Araújo, 2015). Contudo, essa liderança feminina é considerada, em uma dimensão diaspórica, e mesmo nacional, como um símbolo de resistência africana diante do colonialismo. Há estátuas, nomeações de escolas, avenidas, representações literárias e diversos outros usos do nome de Nzinga. Nesse sentido, ela se constitui em heroína nacional por carregar consigo uma representação vitoriosa de resistência feminina.

Em um contexto e temporalidade diferentes de Nzinga, uma outra mulher se destacou na luta contra a colonização portuguesa e, de certo modo, contribuiu com a independência de Angola: Deolinda Rodrigues. Patrício Batsîkama (2020, p. 24) chega a comparar as duas mulheres em relação à autocrítica e à "[...] luta identitária como ruptura", que ambas demonstraram em suas atitudes contra os limites que lhes eram impostos pelo lugar de gênero. De fato, tratava-se de um elemento comum entre elas,

mesmo considerando os contextos específicos em que cada uma transitava. Não podemos deixar de considerar que "lugar de gênero" consiste em uma categoria histórico-cultural que não é universal, mas situada em construções sociais específicas (Oyěwùmí, 2004).

Deolinda Rodrigues, em Angola, é representada como heroína nacional. Ela dá nome a uma importante avenida de Luanda e está presente, junto a suas companheiras Engrácia, Irene e Lucrécia, como um monumento central do Largo das Heroínas. É a imagem de mártir pela independência de Angola que se ressalta nas referências ao seu nome. Trata-se de uma representação bastante comum na construção dos discursos nacionalistas. Os monumentos aos mortos, muitas vezes anônimos, conhecidos como cenotáfios, são elementos de exaltação aos sujeitos que deram a vida pela nação. A morte seria um dos elementos constituidores do nacionalismo. Contudo, longe da lógica da vitória em guerras, não é o matar o inimigo que mais se valoriza. Segundo Anderson (2008, p. 34):

> [...] independente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal. No fundo, foi essa fraternidade que tornou possível, nestes dois últimos séculos, que tantos milhões tenham-se dispostos não tanto a matar, mas sobretudo a morrer por essas criações imaginárias limitadas.

Isso explica o esforço da presença feminina nas lutas por libertação: a ilusão da igualdade ("a profunda camaradagem horizontal"). Deolinda, filha de protestantes metodistas e a única mulher com o papel de destaque na organização internacional do MPLA, ficou famosa não pelo que fez em vida, mas por ter morrido no contexto das lutas pela independência de Angola. A crença na "profunda camaradagem horizontal" talvez ajude a explicar a entrega total de Deolinda à militância no MPLA, até sua morte.

Mesmo quando percebia as contradições do movimento em relação aos privilégios patriarcais, de início Deolinda mantinha a disciplina e tratava suas experiências como se fossem impressões pessoais. Seu diário é rico em relação a essas informações: "Eu daria tudo pra controlar-me e falar o mínimo possível e só quando necessário mesmo. Os meus males são: individualismo e falatório. E quando se fala demais é impossível acertar ou ficar imune" (Rodrigues,

2003, p. 61), diria ela em 08 de agosto de 1964. Contudo, sua compreensão de revolução estava bem adiante em relação a muitos de seus camaradas. E ela passou a desconfiar das boas intenções deles ao perceber a força do patriarcado dentro do movimento. A suposta "camaradagem horizontal" já não lhe dizia respeito, pois ela era mulher:

> Será que esta vida da Revolução vai obriga-me a procurar marido qualquer dia? É necessário isso? Não. O que eu preciso é de firmeza, diminuir o falatório e cortar a paciência e confiança aos camaradas. Compreendo a camaradagem sim, mas em certos limites (Rodrigues, 2017, p. 79 *apud* Batsîkama, 2020, p. 24).

Como vimos anteriormente, uma moralidade, de inspiração religiosa, parecia conduzir o *modus operandi* do movimento revolucionário. A mulher deveria estar respaldada pela companhia de um homem para que pudesse atuar com maior liberdade. Com o tempo, a própria crença religiosa, base fundamental do patriarcado, passa a ser contestada por ela quando se depara com a experiência do racismo norte-americano. Em Bloomington, uma cidade que ela considera menor que Luanda, Deolinda se depara com a questão da discriminação racial própria de lá. E vê isso associado também à questão da relação intrínseca entre religião e colonização. Ela desabafa:

> Queres saber uma coisa? Vim protestante para aqui e vou voltar animista (ou qualquer religião africana que valha o nome) para casa. Valeu a pena vir para aqui e ver o que é a 'democracia' e 'protestantismo', rapaz! [...] Os gajos da Missão querem que a gente lhes cubra de agradecimentos pela porcaria da bolsa que nos dão e faça propaganda das missões deles [que] não só nos colonizam, mas destrói a nossa cultura e a nossa própria religião [...] Tu sabes bem a vida que se leva quando nos agarramos às missões: o preto é sempre néné (Rodrigues, 2004 *apud* Paredes, 2010, p. 16).

A crítica às influências religiosas alcançaria uma outra dimensão na atuação de Deolinda: o campo da cultura e suas representações políticas associadas ao gênero feminino. Ciente dos privilégios da sua condição de assimilada, ela passa a confrontar o patriarcado tanto fora como dentro do

movimento[7]. Em um depoimento de Maria Mambu Café, para o jornalista José Rodrigues, a antiga companheira de luta foi lembrada por seu determinismo em relação à causa, mas também pela radicalização no que diz respeito aos costumes impostos às mulheres, mesmo dentro da ação revolucionária. Conforme Café,

> [Deolinda Rodrigues] era uma grande nacionalista, uma revolucionária íntegra que não poupava as forças para defender os mais desfavorecidos e era uma mulher que enfrentava desafios sem temor. Falava, não queria saber, era determinada [...] Transmitia-nos a sua experiência, o seu conhecimento porque era uma mulher muito inteligente! Falava línguas, inglês [...] mas houve uma altura que deixou de vestir saias. Só vestia calças com blusão ou panos, que ela amarrava com alfinete com crachá do MPLA. Era uma manifestação do patriotismo-nacionalismo, aqui vestir panos era desprestigiante e ela adoptou esta postura. Cortou o cabelo tudo só tinha ficado a frente, penteado que estes raps agora usam, mas era muito saudável em termo de convívio, era uma pessoa muito boa (Rodrigues, 2018, p. 122 *apud* Batsîkama, 2020, p. 21).

O trecho "mas era muito saudável em termo de convívio, era uma pessoa muito boa" é revelador do impacto que Deolinda causava em outras mulheres. Mesmo atuando na mesma causa que Café, seu comportamento causava certo estranhamento. Se fosse apenas intelectual e solidária, bastaria como boa representação feminina. Contudo, o modo de se vestir e utilizar os cabelos foi percebido por nossa protagonista como um elemento importante de ação

7 Significando, literalmente, pessoa assimilada, a categoria classificava o nível de integração de pessoas não brancas ao sistema do indigenato. Instituído na década de 1920, o sistema definia que os assimilados eram mestiços ou africanos que reconheciam o governo colonial, critério para obter a cidadania portuguesa e conseguir isenção do trabalho forçado e da tributação. Para ser reconhecido como assimilado, era preciso ter: domínio da comunicação falada e escrita em português, emprego remunerado, utilização de cama para dormir e ser cristão (de preferência católico). Devido à má qualidade da educação fornecida pelo sistema colonial, a quantidade de assimilados foi sempre menor que 1% da população (Moorman, 2008).

e valorização da identidade nacional. Não bastava chegar ao poder e repetir os valores do colonizador. Caberia reafirmar a própria identidade angolana, e ela estaria presente nos costumes populares.

> Quero é vida natural! Ter as trancinhas de linha à vontade, mesmo que os mulatos lhes chamem 'carrapitos' e as portuguesas deles lancem olhares de condenação às minhas tranças. Traçar os panos à vontade, mesmo com o argumento assimilado da falta de conforto e pela acessibilidade. Comer as bananas e o azeite de palma, mesmo com os queixumes das suíças (Rodrigues, 2017, p. 63 *apud* Batsîkama, 2020, p. 24).

Deolinda Rodrigues possuía um potencial de ação e articulação política que a colocaria em uma posição privilegiada de combatente em outros campos de luta. Contudo, parece não ter acreditado no lugar potencial que ocupava. Ou acabou cedendo à pressão do poder patriarcal dentro do movimento. A mulher militante, articuladora e intelectual, que fez o enfrentamento contra a lógica patriarcal existente no MPLA, tinha pressa em buscar a libertação de Angola. Entendeu que sua ação deveria vir em um campo tradicional de ação masculina: por meio das armas. Afinal, "[...] uma mulher com arma subverte códigos culturais e sociais dominantes, tendo as armas um forte valor simbólico e podendo ser vistas como marcadores sociais que empoderam a mulher ou representam processos de emancipação" (Paredes, 2014, p. 8).

Contudo, as dificuldades com as estratégias militares em campo – ou o incômodo que suas críticas causavam no movimento – a colocaram, junto a outras mulheres, em uma situação de imenso perigo. Em uma ação militar desastrosa, na fronteira com o Congo, Deolinda e suas companheiras Engrácia dos Santos, Irene Cohen, Lucrécia Paim e Teresa Afonso foram capturadas pelos combatentes da Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA).

Mesmo após uma ampla campanha por sua libertação, todas foram mortas. Até hoje restam dúvidas sobre os detalhes de suas mortes. Contudo, é singular a resposta de Holden Roberto ao irmão de Deolinda Rodrigues, Roberto de Almeida, sobre a responsabilidade pela morte de Deolinda. Quando Roberto enfatiza a culpa da FNLA sobre a morte de Deolinda e outras mulheres, ele responde: "Mas o MPLA também matou" (Rodrigues, 2003, p. 18). E ele dizia isso porque alegava que o MPLA invadiu seu espaço estratégico de lutas, nas fronteiras com o Zaire, sem construir seu próprio espaço. E a invasão foi feita

com o envio de Deolinda e outras mulheres para a frente de batalha[8]. Logo, haveria responsabilidade do MPLA na morte de Deolinda. Mas o tema ainda é tabu. No final das contas, Deolinda se tornou heroína nacional e sua figura passou a ser uma representação modelar para a relação entre gênero e nação em Angola. Deolinda se tornaria monumento e nome de uma importante avenida de Angola.

As mais importantes ações de Deolinda, contra o modelo colonial, podem ser destacadas em relação à sua mediação intelectual com as lideranças revolucionárias angolanas e à articulação com militantes de outras nacionalidades. Desde sua aceitação nos quadros do MPLA, graças ao seu diversificado conhecimento linguístico e domínio da escrita, nossa protagonista se fez diferente dos outros líderes do movimento. Contudo, outros elementos de luta foram afirmados em suas práticas. Ela criticava tanto o "conforto" dos revolucionários assimilados como as lógicas patriarcais tradicionais dos costumes de Angola (a necessidade de as mulheres casarem etc.). Deolinda desabafava, em seu diário, reflexões sobre seus embates com a posição conservadora de membros do movimento revolucionário. Por outro lado, ciente da sua situação de privilégio como assimilada, ela buscava chocar o sistema colonial e patriarcal ao aparecer vestida como indígena e descalça, mesmo em sua viagem para Portugal. Justamente nesse tipo de ação que encontramos a integração entre as ações de Deolinda Rodrigues e a aparição de outras heroínas angolanas. Se Paredes (2014) ressalta o lugar significativo de mulheres que utilizam armas, cabe observar que o mesmo pode ocorrer quando as mulheres utilizam outros tipos de "armas". No caso, suas vozes no cantar. No contexto de lutas pela libertação de Angola, houve mulheres que se destacaram em outro campo de batalha, mas com representações semelhantes a Deolinda Rodrigues, em relação à resistência cultural ao sistema colonial. Lourdes Van-Dúnem e Belita Palma, as mulheres do Conjunto N'Gola Ritmos, podem ser destacadas nesse sentido.

---

8 A morte de Deolinda ainda é tema de bastante polêmica no contexto atual de Angola. Versões diversas sobre seu assassinato são apresentadas, a exemplo de Kupessa (2018). Mas a realidade é que as informações são ainda muito imprecisas e modificadas conforme a conveniência dos que tratam delas. Como diria Messiant (1997), "em Angola, até o passado é imprevisível". Resta aguardar novas análises e fontes.

Para além das armas, a música: mulheres no N'Gola Ritmos

Em Angola, até o passado é imprevisível.
Messiant (1997, p. 826)

A compreensão sobre o processo de rompimento com o colonialismo português, em favor do nacionalismo angolano, exige levar em consideração o papel da música popular na afirmação da identidade cultural (Nascimento, 2020). A criação de canções de contestação ao regime colonial começa a ser observada, em Luanda, no começo do século XX, por meio de blocos carnavalescos. A organização era feita a partir da população dos musseques. Ao contrário das elites mestiças, a maior parte da população pobre compreendia a impossibilidade de obter o estatuto de assimilado. Mesmo de modo velado, denunciavam a opressão colonial por meio da música. Elementos dessa musicalidade, muitas vezes tratados como folclore, influenciaram músicos para além da periferia urbana. Por meio da organização de conjuntos musicais, as canções populares, com características de denúncia e de afirmação de identidade, passaram a ocupar espaços em salões mais "nobres", especialmente em Luanda. Os conjuntos incluíam, como estratégia, a utilização de guitarras, viola, bandolim e uma sonoridade musical considerada como "moda africana". Além disso, incluíam ritmos considerados como "assimiláveis" para o colonizador: *rock*, samba e *swing*, entre outros (Nascimento, 2020). A música rejeitada pela lógica colonial, comum nos grupos de carnaval e potencializadora de críticas ao sistema, era presente nos musseques. De início, a cultura musical popular não interessava aos assimilados. Aos poucos, contudo, influenciaria profundamente as produções aceitas para apresentação nos palcos. Para os espectadores brancos, tratava-se de algo exótico ou saudoso. Para os nativos, a voz da resistência e da valorização da própria identidade.

Os meios de comunicação e entretenimento fizeram parte do processo de consolidação da identidade. O rádio foi um instrumento imprescindível nesse sentido. Por meio dele, e de festivais musicais, a música popular, com temáticas nacionalistas, pôde ser propagada a um público diverso e em regiões cada vez mais distantes. Clubes, mesmo sendo monitorados fazendo uso do registro policial, possuíam certa liberdade, e pouco lucro, na organização de

apresentações de conjuntos musicais (Moorman, 2008). Mas a ocupação desses espaços pela música popular não se deu de modo tranquilo. Foi resultado de lutas e estratégias de controle por parte do Estado colonial.

No início da década de 1960, e particularmente com a ocorrência de diversas rebeliões em Angola, houve relativa pressão da comunidade internacional em favor do diálogo com os grupos revolucionários. Mas a possibilidade de independência das colônias era algo inadmissível para o Estado Novo português. Caberia então criar estratégias, diferentes da repressão direta, que favorecessem uma integração de todo o Império. Conforme Bittencourt e Melo (2013, p. 71),

> [...] o regime passou a utilizar a prática a fim de exaltar uma suposta identidade imperial, um sinal de que construíra uma nação 'civilizada' fruto dos encontros inter-raciais. Tratava-se de uma visão construída e plenamente referendada pelo, na ocasião tão em voga, uso do luso-tropicalismo freireano.

Uma delas foi por meio do futebol, como analisa o autor, mas o projeto era bem mais amplo.

Segundo Marisa Moorman (2008), em resposta às diversas ações rebeldes de 1961, o Estado colonial passou a promover espetáculos de música de rua, cinema e variedades que eram populares para uma boa parte da população dos musseques. O plano de contrainsurgência previa reformas visando a conquista da opinião pública angolana. Um projeto de ação foi estabelecido com o objetivo de incentivar laços de solidariedade entre as diferentes classes e grupos étnicos. Em destaque, a promoção era direcionada para o campo esportivo e o folclore, mas também incentivava trabalhos que favorecessem a construção de casas (Moorman, 2008).

O ano de 1961 costuma ser citado como um marco para as ações que definiriam o processo de independência de Angola. Na historiografia tradicional da revolução, os grupos de combate se retirariam da cidade para se deslocar para o campo e regiões de fronteiras. Teria ficado para trás apenas uma "massa" inativa nas lutas. Daí por diante, haveria apenas narrativas sobre as ações de guerrilha em favor da independência. Contudo, para se compreender a complexidade da lógica nacionalista angolana, caberia incluir, nas análises, as ações populares de sujeitos moradores dos musseques de Luanda (Moorman, 2008). Nesse sentido, a autora opta por dar atenção à relação entre gênero e

música, visando compreender esse aspecto interseccionado das ações em favor da independência de Angola.

O tema sugerido por Moorman esteve muito presente nos anos de construção da independência de Angola. Segundo o documentário *Chegada do MPLA em Luanda 1974* (2019), de Sony Campos, "[...] em um ambiente de grande agitação popular, os três movimentos começam a preparar a chegada de suas delegações oficiais a Luanda. A guerra da propaganda vai dominando o cenário político em Angola. A música está a serviço da máquina dos três movimentos" (Chegada [...], 2019, 2 min 17 s - 3 min 42 s). Entre as imagens escolhidas, no vídeo, aparece uma sequência bem significativa. Todos os grupos de libertação criaram representações que relacionavam o feminino e o nacional por meio da música. A representação do MPLA aparece com um destaque diferenciado. Mulheres vestidas de blusa vermelha e calça preta marcham em fileiras, com gestos semimilitares e disciplinadas. Curiosamente, a música que é escolhida para representar a fileira da Organização das Mulheres Angolanas (OMA), do MPLA, é a composição "Mama ku dilé", de David Zé. O compositor e intérprete chegou a ser o representante cultural de Angola, ao lado de Agostinho Neto, mas foi assassinado por ocasião da repressão ao movimento de contestação de 27 de maio de 1977 (Vítimas, 2017).

Significando, em quimbundo, "mamãe não chore", a letra descrevia uma mulher que surgia sob uma condição bem particular:

> Quem é aquela mulher? Mas quem é aquela mulher?
> Toda vestida de preto. Que perdeu o marido e os filhos
> Pela justa luta do povo angolano
> Aquela mulher toda vestida de preto
> Aquela mamá é da OMA!
> (Chegada [...], 2019, 3 min 10 s - 3 min 41 s)

A música é um semba lamento. A letra era uma representação sobre mulheres que perderam "seus homens na guerra". Elas aparecem em seus trajes de luto e estariam organizadas por meio da OMA. Trata-se de uma expressão de consolo, diante das dores da perda na guerra. O tema revela relações entre gêneros, mas com uma compreensão exterior ao sexo feminino. A construção sobre o "lugar da mulher", na sociedade angolana, pode ser interpretada com uma relação dialógica entre a experiência cultural local e a influência ocidental oriunda das escolas religiosas do período

colonial. Como vimos anteriormente, a limitação de mobilidade das mulheres angolanas já havia sido tema das reflexões de Deolinda Rodrigues. Ela foi barrada em muitas mobilizações revolucionárias justamente por ser mulher. A realidade, segundo Paredes (2010), é que a maior parte da elite nacionalista de Angola havia estudado em escolas protestantes. Por isso nem mesmo Deolinda pôde escapar das influências da religião. Os valores morais construídos com uma disciplina própria das igrejas (especialmente as metodistas) iriam gerar um parâmetro de organização para a ação revolucionária. Contudo, o que nos interessa aqui é entender os aspectos da ação de mulheres que romperam com os padrões coloniais e patriarcais por meio de outras experiências. Como estratégia para compreender a dimensão dessas ações, será dada atenção para a presença feminina no Conjunto N'Gola Ritmos, suas interpretações e letras de canções com conteúdo diretamente feminino.

O Conjunto N'Gola Ritmos foi constituído no final da década de 1940 e sua base era a cultura popular de Angola. Contribuiu de modo significativo no processo de libertação nacional, tendo, inclusive, alguns de seus membros presos por ocasião da perseguição da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE). De certo modo, o conjunto conseguia unir mobilização política e ludicidade por meio da música. Suas apresentações eram feitas principalmente no Bairro Operário, conhecido como Be Ó. Segundo Nascimento (2020, p. 241), o bairro se tornou "[...] um local símbolo de união e construção de uma identidade nacional no processo de luta anticolonial". Em relação à produção musical do conjunto e sua importância para a afirmação da identidade angolana, Lopes (2014) considera que

> [...] as músicas cantadas, principalmente nas línguas da terra, como o quimbundo, por exemplo, aproximavam os angolanos de sua realidade, pois, ao abraçarem as línguas nacionais criavam laços com as margens que muitas vezes mal compreendiam o português. Embora os colonos tenham tentado impor sua cultura como superior, o N'Gola Ritmos conseguiu manter marcas identitárias nas canções que traduziam no ritmo o modo de ser angolano (Lopes, 2014).

De fato, foi essa informação que Morman (2008) recebeu de vários entrevistados por ocasião de sua pesquisa de campo sobre o tema. Homens e

mulheres deliravam com a música desse período. Eram tocadas em festas, clubes e festivais. Apesar da constante vigilância da PIDE, pessoas envolvidas com a política de libertação também frequentavam. Afinal, era a oportunidade de esquecer as amarguras com boa música, boa dança e boa companhia. Seria como uma temporalidade paralela às lutas pela libertação nacional. Uma zona de conforto, conforme alguns dos depoentes (Moorman, 2008). Claro que tal sentimento não era absoluto. O que era cantado repercutia entre os interesses do público. Ouvir temas sobre a vida nacional e ritmos considerados como da terra afagavam o desejo de afirmar a própria identidade imaginada. A música foi uma experiência de coletividade (Moorman, 2008).

Alguns conjuntos musicais, como o Duo Ouro Negro, são representativos das estratégias de propagação de músicas de afirmação de identidade em trânsito pelo mundo colonial. Esse grupo teve como uma de suas principais características a aproximação entre elementos da cultura angolana e portuguesa. Por isso, eles seriam, de certa forma, uma ótima propaganda portuguesa a respeito da possibilidade de comprovação do discurso lusotropicalista, defendido pelos colonizadores. O grupo viajou diversas vezes para Portugal visando apresentar o "folclore" de Angola. Mesmo assim, não escapou da abordagem repressiva da PIDE ao interpretar a canção "Tala ó mbundo" (Olha o preto). A música, inspirada no cancioneiro angolano, era considerada subversiva pela censura colonial (Nascimento, 2020).

Com N'Gola Ritmos não foi muito diferente. Também fez concessões para poder penetrar em espaços controlados pelos metropolitanos. Contudo, fazia adaptações da música regional portuguesa para os ritmos africanos. Tratava-se de uma estratégia política e de sobrevivência para o grupo. Conforme o depoimento de um de seus principais integrantes, Amadeu Amorim: "Em palco cantávamos uma canção da terra, éramos vaiados, logo a seguir cantávamos uma canção portuguesa estilizada, pegávamos num fado e dávamos-lhe um sabor tropical, angolano e ficava diferente" (Nascimento, 2020, p. 242). A mistura de tradições, para Amorim, permitia alcançar tanto os que haviam nascido em Angola quanto os portugueses que, pela vivência na colônia, se sentiam como angolanos.

Mas, como já observamos antes, a construção do imaginário nacional também é permeada por relações de classe e gênero. É o que defende Moorman (2008), dialogando com McClintock (2010): os angolanos construíram um sentido de nação por meio da música, mas isso foi feito frequentemente em termos de gênero. O "espaço alterativo", do mundo musical,

era predominantemente masculino. A presença feminina era motivo de polêmicas (Moorman, 2008). Por isso, não teriam surgido figuras públicas femininas, com o mesmo vigor das masculinas, no espaço musical de construção da nação. Afinal, segundo Moorman (2008, p. 88, tradução nossa), "[...] se a classe mais do que o género distingue aqueles que estão dispostos a tomar riscos e participação política nos anos 1950, o género caracterizava mais do que a classe a capacidade de representar a nação na cena do clube". Assim, foi justamente em palcos de clubes, festivais e na rádio que algumas mulheres se destacaram com interpretações marcantes para aquele contexto. Entre elas, destaco as duas principais intérpretes do N'Gola Ritmos: Lourdes Van-Dunem e Belita Palma.

Maria de Lourdes Pereira dos Santos Van-Dúnem (conhecida por Lourdes Van-Dúnem) e Isabel Salomé Benedito de Palma Teixeira (conhecida por Belita Palma) foram as duas intérpretes do Conjunto N'Gola Ritmos que conseguiram ultrapassar as fronteiras do espaço cultural colonial e patriarcal e conseguiram ter suas vozes ouvidas para além de Angola. Suas interpretações, que expressavam o ambiente das lutas e política daquele contexto, marcaram muito suas trajetórias. Algumas das composições tratavam da experiência de mulheres, no contexto das lutas, e outras possuíam um caráter bastante político, especialmente após a independência.

"Monami" e "Ki ngui Kamba", interpretadas por Lourdes Van-Dúnem, e "Manazinha" e "Nguxi", na voz de Belita Palma, carregavam elementos políticos, sociais e tradicionais angolanos, que auxiliavam na afirmação da identidade nacional ou da necessidade de lutas. "Monami" consiste em um lamento materno acerca da perda de filhos. Van-Dúnem apresenta uma interpretação impecável em um dos raros registros que permaneceram de suas apresentações em palco. Cabe observar que Van-Dúnem, tal como Deolinda, se apresentava com vestimentas indígenas e descalça. O que para os portugueses era simples "folclore", para os angolanos poderia ser expressão de sua identidade. A letra, em quimbundo, buscava consolo:

> Talenu ngó! O Kituxi ki ngabange?
> Talunu ngó! Maka mami ma jingongo!
> Ngexile Kyá ni an'ami Kiyadi
> Nzambi K'andalê Ngaxala ni umoxi
> Ngibanga kyebyê?! Ngaxala ngoê ni umoxi
> Ngibanga kyebi? O kituxi Ki ngabangyê?!

> Mona wambote wajimbirila
> Ngidila ngoê! Ngibanza ngoê! Ay, mon'ami[9] (Monami, 1964).

As interpretações mais famosas de Belita Palma, diferente de Lourdes, estavam voltadas para a exaltação da revolução e seus heróis masculinos ou institucionais. Exaltava o MPLA ("Manazinha"), Agostinho Neto ("Nguxi") e mesmo Fidel Castro ("Fidel Castro"). Mesmo assim, boa parte das composições eram destinadas às mulheres. Para entendermos a persistência do culto ao patriarca, além do que já foi dito aqui sobre a continuidade da estrutura colonial por meio do nacionalismo, podemos observar os argumentos de pessoas envolvidas com aquele contexto delicado de lutas. O intérprete Beto Gurgel, no documentário *Angola: histórias da música popular*, de António Jorge, se expressa de modo a nos situar em seu campo de ação e incertezas:

> É muito difícil. A gente cantou contra o colonialismo. Pra que? Pra que o nosso país fosse independente. Depois da independência, eu não digo que as coisas estejam bem. Mas vou cantar contra quem? Nessa altura eu vou cantar contra quem? Embora eu não pense que não haja lugar para continuidade de canção política, porque ainda temos população explorada, ainda temos população carente, ainda temos população não sei o quê. Ainda temos população necessitada. Ainda temos isso tudo. Só que, se nós cantarmos isso, vamos cantar contra quem? Vamos cantar contra aqueles, a quem, por quem nós cantamos a favor há anos atrás? GURGEL, Beto. Músico angolano (Angola [...], 2005, 26 min 49 s - 29 min 17 s).

O argumento de Gurgel lembra o que dissemos no início de nossa argumentação, inspirados em Anderson (2008), sobre a continuação de estruturas coloniais na constituição da nação. O espaço territorial, social e mesmo cultural são heranças do passado colonial. Quem vai conduzir o processo

---

9 "Vede só! Que pecado cometi / Vede só! As minhas palavras de dor! / Já tive dois filhos meus. / Deus não quis. Fiquei com um. / O que faço?! Fiquei só com um! / O que faço? Que pecado cometi?! / Um filho lindo se perdeu / Só choro! Só penso! Ai, filho meu!".

revolucionário são quase os mesmos que atuavam nele. A estrutura do sistema é mantida, mesmo com outras cores, e o sistema de exploração de base patriarcal persiste.

Armas, vozes e instrumento: elementos de identidade

> *Ó formosa Luanda, não desprezes as belezas naturais. Nascestes na selva, entre verduras e madrigais, portanto és irmã das terras das terras do sertão. [...] Enfeitiça teus filhos, enfeitiça o viandante. Não te envergonhes de enfeitiçar: o feitiço é o ímã da beleza.*
> Ribas (1985, p. 27-28)

Afinal, por que "outras heroínas", anunciado no título deste capítulo? O discurso nacionalista do MPLA tratou como heroínas apenas as mulheres combatentes, exotizadas como guerreiras. Mulheres de Angola, Moçambique e Guiné-Bissau também foram destacadas sob essa mesma perspectiva. Contudo, outros elementos podem ser ressaltados em relação à ação feminina. Deolinda Rodrigues é exemplar nesse sentido. Ela fazia o enfrentamento colonial dentro e fora do sistema. Fora, ousava se vestir como indígena, quando poderia ter o conforto em transitar como assimilada. Dentro, Deolinda criticava o conforto dos ditos revolucionários assimilados que possuíam vantagens materiais que lhes facilitavam o trânsito. Eram privilegiados, mesmo sendo revolucionários em espaços coloniais.

Deolinda utilizou as brechas do sistema colonial (igreja, educação e lugar de gênero) para sabotar o sistema. Mas um ponto particular de sua prática estava nos usos dos elementos culturais indígenas: roupas, línguas e o andar descalço. Ao mesmo tempo em que ela combatia a dominação colonial portuguesa, parecia decidida em combater o vir a ser mpliano, que já apontava para a manutenção dos privilégios da colonização pautados na estrutura do Estado e no patriarcado.

Nessa linha de ação, de combate por meio dos recursos da cultura, iremos encontrar a trajetória de vários grupos musicais angolanos. Aqui destaquei a figura do Conjunto N'Gola Ritmos. Nele, três elementos marcantes definem afinidades dos integrantes com as ações de Deolinda: a vestimenta indígena

(descalços), o uso de uma das línguas nativas e a condição de assimilados. Os membros do grupo passaram por várias experiências, mas ressaltamos duas mulheres que marcaram a existência e a arte do grupo, por suas interpretações: Belita e Van-Dúnem. Cantando em quimbundo, elas falavam do feminino, de sentimento e mesmo do desejo de independência.

Longe de manter uma perspectiva imaginária que associava Angola a uma eterna revolução, haveriam elementos significativos que poderiam nos auxiliar a compreender o processo de construção desses referencias. Em particular, busquei interpretar aqui a intersecção entre duas categorias presentes, de diversos modos, na construção da identidade angolana contemporânea: gênero e nacionalismo. O tema não é novo e foi tratado de modo diverso em literaturas anteriores. Contudo, nossas estratégias partiram de um recorte metodológico diferenciado. Indo além das leituras de vinculação heroica de mulheres às armas, a abordagem passou a considerar outros instrumentos de combate ou de formação da identidade angolana em torno da questão de gênero. Consideramos a ação no campo da cultura como um elemento estratégico, paralelo aos combates em campo de batalha, para a definição de um sentimento de pertencimento nacional.

Se a imagem clássica de Nzinga Mbandi, como referência de mulher para a história de Angola, pode ser atualizada em figuras como Deolinda Rodrigues, nem sempre foi a presença feminina no *front* que definiu o caráter revolucionário das ações de resistência. As vozes e representações femininas em Angola auxiliaram a delimitar o campo de lutas revolucionárias. Van-Dúnem e Benita foram destacadas aqui por serem as representantes de mulheres que simbolizaram a afirmação do sentimento de pertença nacional em Angola. Além disso, pensando na comunidade diaspórica também como uma comunidade imaginada, outros elementos integram as culturas negras pelo mundo. Acrescentando à pertença racial e à experiência histórica, a música se destaca com uma linguagem comum que cria elos diaspóricos mundiais. Internamente a ela, os instrumentos musicais que passaram a ser valorizados por meio do N'Gola Ritmos continuaram presentes em práticas e saberes musicais no Brasil. Em particular, destacamos a presença marcante da dikanza, o reco-reco brasileiro, instrumento que carrega identidade e resistência ao processo colonial. É o saber-fazer instrumental e rítmico que, coletivamente, cultiva identidades comuns entre os diferentes lados do Atlântico. Haveria um heroísmo a ser reconhecido, por seu caráter de propagação de saberes, e novas armas de luta para a afirmação de identidades.

Referências

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANGOLA: histórias da música popular. Produção de Jorge António. Portugal: Lx Filmes; Angola: Mukixe Filmes, 2005. 1 DVD (52 min), son., color.

ARAÚJO, Marta. Os símbolos de Angola: mistérios, significados e superstições. *Conexão Lusófona*, Angola, 2015. Disponível em: https://www.conexaolusofona.org/simbolos-de-angola-misterios-significados-e-supersticoes. Acesso em: 5 abr. 2021.

BATSÎKAMA, Patrício. Poder no feminino. Caso da Deolinda Rodrigues "Langidila". *Revista África(s)*, São Francisco do Conde, v. 7, n. 13, p. 13-19, 2020.

BITTENCOURT, Marcelo; MELO, Victor Andrade de. O esporte na política colonial portuguesa: o Boletim Geral do Ultramar. *Revista Tempo*, Niterói, v. 17, n. 34, p. 69-80, 2013. Disponível em: https://ludopedio.org.br/biblioteca/o-esporte-na-politica-colonial-portuguesa/. Acesso em: 25 jul. 2022.

CHEGADA do MPLA em Luanda 1974. Em novembro do dia 08 do ano de 1974 chega em Luanda a delegação do MPLA chefiada por Lúcio Lara. [*S. l.*: *s. n.*], 13 nov. 2019. 1 vídeo (20 min). Publicado pelo canal Sony Campos Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1pTG3BV1OkM. Acesso em: 2 abr. 2021.

COOPER, Frederick. *Africa since 1940*: the past of the present. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, 2019.

FELD, Steven. Uma doce cantiga de ninar para a "world music". Tradução: José Alberto Salgado e Silva. *Debates*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 9-38, 2005. Disponível em: https://seer.unirio.br/revistadebates/issue/view/142. Acesso em: 25 jul. 2022.

FIGUEIREDO, Fábio Baqueiro. Emancipação feminina em questão: tensões e disputas simbólicas na independência angolana. *AbeÁfrica*: revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos, Rio de Janeiro, v. 6, n. 6, p. 45-80, out. 2021. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/abeafrica/article/view/48178. Acesso em: 25 jul. 2022.

FORTUNATO, Jomo. Influência dos musseques na formação da música popular. *Jornal de Angola*, Luanda, 25 maio 2019. Disponível em: https://www.jornaldeangola.ao/ao/noticias/detalhes.php?id=428985. Acesso em: 28 mar. 2024.

KUPESSA, Sebastião. Holden Roberto não mandou assassinar Deolinda Rodrigues. *Wizi-Kongo*: Portal do Uíge e da Cultura Kongo, Sargans, CH, 2 mar. 2018. Disponível em: http://wizi-kongo.com/luta-de-libertacao-de-angola/holden-roberto-nao-mandou-assassinar-deolinda-rodrigues. Acesso em: 30 mar. 2021.

LOPES, Estefânia. N'Gola Ritmos – do ritmo e da palavra se fez luta. *Afreaka*, [*s. l.*], 25 dez. 2014. Angola. Disponível em: http://www.afreaka.com.br/notas/ngola-ritmos-ritmo-e-da-palavra-se-fez-luta. Acesso em: 6 abr. 2021.

MAIS MULHER. Intérprete: Selda. Compositores: Filipe Mukenga e Filipe Zou. *In*: MORENA DE CÁ. Intérprete: Selda. Luanda: [*s. n.*], 2011. 1 CD, faixa 8.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial*: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Tradução: Plinio Dentzien. Campinas: Ed. Unicamp, 2010. (Gêneros & feminismos).

MESSIANT, Christine. Em Angola, até o passado é imprevisível. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE A HISTÓRIA DE ANGOLA, 2., 1997, Luanda. *Actas* [...]. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997. p. 803-859.

MOORMAN, Marissa J. *Intonations*: a social history of music and nation in Luanda, Angola, from 1945 to recent times. Athens: Ohio University Press, 2008. (New African Histories).

MONAMI. Intérprete: Lurdes Van Dunem. *In*: N'GOLA RITMOS - 2. Lisboa: Alvorada, 1964. 1 disco vinil, lado A, faixa 1 (2 min).

NASCIMENTO, Washington Santos. *Jogo nas sombras*: realidades misturadas, estratégias de subjetivação e luta anticolonial em Angola (1901-1961). Vitória da Conquista: EdUESB, 2020.

NASCIMENTO, Washington Santos. "Minha mãe me entregou nas mãos do professor para fazer de mim o que quisesse e pudesse": memórias da educação escolar em Angola. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, v. 14, n. 55, p. 231-249, mar. 2014. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8640472. Acesso em: 25 jul. 2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceituando o gênero*: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Dakar: CODESRIA, 2004.

PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi*: mulher, guerra e escravidão. Brasília, DF: Thesaurus, 2000.

PAREDES, Margarida Isabel Botelho Falcão. Deolinda Rodrigues, da família metodista à família MPLA, o papel da cultura na política. *Cadernos de Estudos Africanos*, Lisboa, n. 20, p. 11-20, 2010. DOI: https://doi.org/10.4000/cea.135. Disponível em: https://journals.openedition.org/cea/69. Acesso em: 25 jul. 2022.

PAREDES, Margarida Isabel Botelho Falcão. *Mulheres na luta armada em Angola*: memória, cultura e emancipação. 2014. Tese (Doutorado em Estudos Africanos) – Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2014. Disponível em: https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/8662. Acesso em: 25 jul. 2022.

PEARCE, Justin. *A guerra civil em Angola*: 1975-2002. Lisboa: Tinta-da-china, 2017.

REIS, Maria do Céu Carmo. Representation sociale de la femme dans le discours nationaliste: le cas de la generation des annés 50 en Angola. *África*, São Paulo, n. 10, p. 140-161, 1987. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.2526-303X.v0i10p140-161. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/95964. Acesso em: 25 jul. 2022.

RIBAS, Oscar. *Uanga (feitiço)*. 4. ed. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1985.

RODRIGUES, Deolinda. *Diário de um exílio sem regresso*. Luanda: Nzila, 2003.

SILVA, Alberto da Costa e (org.). *Imagens da África*: da Antiguidade ao Século XIX. São Paulo: Penguin, 2012.

VÍTIMAS: os três músicos mais populares do MPLA. *Esquerda*, Lisboa, 22 maio 2017. Disponível em: https://www.esquerda.net/dossier/vitimas-os-tres-musicos-mais-populares-do-mpla/48600. Acesso em: 2 abr. 2021.

PARTE IV

Instituições e nacionalismos

CAPÍTULO 8

Arte e cultura material makonde no Museu de Nampula[1]

formação de acervo e ciência colonial em Moçambique (1950-1960)

LIA DIAS LARANJEIRA

O presente capítulo tem como proposta discutir a formação da coleção etnográfica de origem makonde do Museu de Nampula, em Moçambique, a partir da sua relação com a ciência colonial e com a arte makonde produzida no país[2]. Esse trabalho é fruto da minha pesquisa de doutorado,

1 Este capítulo é um desdobramento de minha tese de doutorado, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (USP). A tese foi publicada em livro, como *Mashinamu na Uhuru: arte makonde e história política de Moçambique (1950-1974)* (2018). Parte das reflexões trazidas no presente capítulo foram apresentadas nessa publicação.

2 A população que se identifica como makonde, um grupo de sistema matrilinear bastante heterogêneo, vive, sobretudo, nas zonas altas próximas às margens sul e norte do Rio Rovuma, localizado na fronteira entre Moçambique e a Tanzânia. O povo makonde aqui abordado, no entanto, tem sua origem no Planalto de Mueda, localizado na província de Cabo Delgado. Adoto a grafia bantu para a

que teve como objetivo compreender as relações entre a produção de arte makonde e a história política de Moçambique entre 1950 e 1974. A investigação de caráter interdisciplinar envolveu fontes de natureza diversa, como a documentação produzida no período colonial, assim como uma bibliografia acessada em diferentes acervos, sobretudo de Lisboa, além de relatos orais coletados por mim em Moçambique entre 2012 e 2014, nas cidades de Maputo (capital), de Pemba (província de Cabo Delgado) e no Planalto de Mueda (*idem*).

O Museu de Nampula, um dos mais expressivos em Moçambique colonial, chamou minha atenção durante a pesquisa citada, especialmente por ter se transformado, em 1993, no Museu Nacional de Etnologia. No entanto, ele ganhou espaço na investigação também pela documentação sobre a formação do seu acervo encontrada no Arquivo de Histórico de Moçambique, pela predominância de peças de origem makonde diante da coleção de objetos produzidos por outros grupos e por ter se tornado, no período colonial, local de destino de diversos escultores de origem makonde do Planalto de Mueda. A importância do museu para esses escultores, por sua vez, confluía com o deslocamento contínuo dos makonde do Planalto de Mueda para a cidade de Nampula, em busca de mais possibilidades de venda da sua arte e de melhores condições de vida. Isto é, longe do trabalho forçado nas plantações de algodão e de sisal do Planalto de Mueda e mais próximo dos colonos interessados na aquisição dessa produção, que se tornou conhecida em meados do século XX como "arte makonde".

palavra "makonde", comumente utilizada pela população makonde e pelo Estado moçambicano. Ela difere, portanto, da grafia utilizada na documentação e nas publicações portuguesas, citadas ao longo do capítulo, nas quais o etnônimo é escrito na sua forma aportuguesada com a letra "c".

Figura 1 – Mapa de Moçambique com destaque para a principal região habitada pela população makonde, nas margens sul e norte do Rio Rovuma

Fonte: Cabo Delgado (c2017).

Tanto o processo de aquisição de artefatos quanto a sua exposição são considerados neste trabalho como práticas adotadas por instituições museológicas voltadas para a formação do saber da metrópole, mas também para a consolidação de uma narrativa nacional do Império português. Essas instituições, como é o caso do Museu de Nampula, podem ser entendidas como espaços de poder e de prestígio que, além de reivindicarem antiguidade e profundidade histórica, se propõem a guardar a tradição ou "conservar os hábitos" das populações com as quais estabelecem relação de poder (Anderson, 2008). No caso do Museu de Nampula, trata-se especificamente das esculturas e artefatos produzidos pela população denominada nas colônias portuguesas como "indígena", termo que nesse contexto de dominação tornou-se sinônimo de negro e de africano ou de "primitivo" e de "atrasado", em oposição ao europeu "civilizador" e "cidadão" da colônia (Meneses, 2010). O essencialismo em torno da construção do "negro" e do "africano" (Mbembe, 2014), nesse contexto colonial, encontra ressonância naquilo que se tornou conhecido como "arte makonde", cuja produção remete a um povo específico, supostamente vocacionado para a produção de esculturas.

A coleção de artefatos makonde do Museu de Nampula, representada por objetos rituais e utilitários, como esculturas, máscaras, potes, cachimbos, pentes etc., e os discursos a ela relacionados sintetizam a ideia de África em voga, sobretudo, a partir da década de 1920, como "[...] terra da diferença, reserva de mistério e reino por excelência da catarse e do mágico-religioso" (Mbembe, 2014, p. 79). O Museu de Nampula e o discurso colonial sobre a "arte indígena" defendiam a manutenção das suas características "originais", distantes das influências externas, no âmbito da missão colonial assimilacionista, para que a autenticidade dessa produção se fizesse presente (Kasfir, 1992). Ao mesmo tempo em que se pregava uma suposta "proteção" ao ambiente e modo de vida de quem produzia os objetos cobiçados pelo Museu de Etnologia de Nampula, o "indígena" deveria se adequar a um modelo de vida mais próximo da civilização, conforme estabelecido pelos cidadãos portugueses (Meneses, 2010). É em torno desse paradoxo, pautado nas categorias de "primitivo", "assimilacionismo" e "moderno", que analisamos a seguir os discursos sobre o Museu de Nampula e a "arte indígena" presente no seu acervo, assim como as repercussões destes na construção de um patrimônio cultural moçambicano. Destaco que o próprio modelo assimilacionista da colonização portuguesa em África encarnava essas tensões e dicotomias apresentadas e discutidas aqui (Dias; Guerreiro, 1960; Dias; Guerreiro; Dias, 1958; Fry, 2003).

Ao analisar o contexto imperial inglês na África Austral, Anne McClintock (2010) definiu o museu colonial como um "espaço anacrônico", uma "casa moderna do fetiche arcaico", que sobrepõe representações de tempos diversos num mesmo espaço. O uso de imagens e objetos atribuídos a povos "primitivos" para identificar o que é historicamente novo daria corpo à moderna narrativa colonial da civilização. Em torno do museu colonial atuariam os "mímicos do Império", personagens encarnados nas figuras dos intermediários coloniais, professores, soldados, burocratas e intérpretes culturais, todos estes passíveis de serem identificados como autores dos discursos e estudos aqui analisados.

O capítulo discute, numa primeira parte, a configuração do Museu de Nampula na conjuntura do Império português e, mais especificamente, as balizas da formação do seu acervo etnográfico, sobretudo a partir do *Boletim do Museu de Nampula* (1960) e dos documentos sobre a formação de acervos museológicos coloniais presentes no Arquivo Histórico de Moçambique. Tomando como partida esse contexto, na segunda parte, o texto reflete sobre a valorização dos artefatos e esculturas makonde na coleção do museu, que atualmente, conforme texto expográfico, representa o homem moçambicano na sua "diversidade cultural".

A criação de um museu regional no âmbito de uma ciência colonial

Fundado em 1956, o Museu de Nampula teve como sede um imponente edifício de arquitetura moderna, o primeiro a ser projetado no país com a finalidade de servir como museu. Fazia parte da configuração de uma cidade colonial moderna como Nampula, local de morada da maior parte dos colonos brancos do norte de Moçambique, a presença de uma instituição de conhecimento no seu grau mais elevado de visibilidade científica e arquitetônica dentro e fora do país. Como bem salientou Nuno Porto em estudo sobre o Museu do Dundo em Angola, os museus representam a "face visível da afirmação do Estado na esfera pública" e materializam, no contexto colonial, o caráter coletivo da conquista, da dominação e do conhecimento (Porto, 2007).

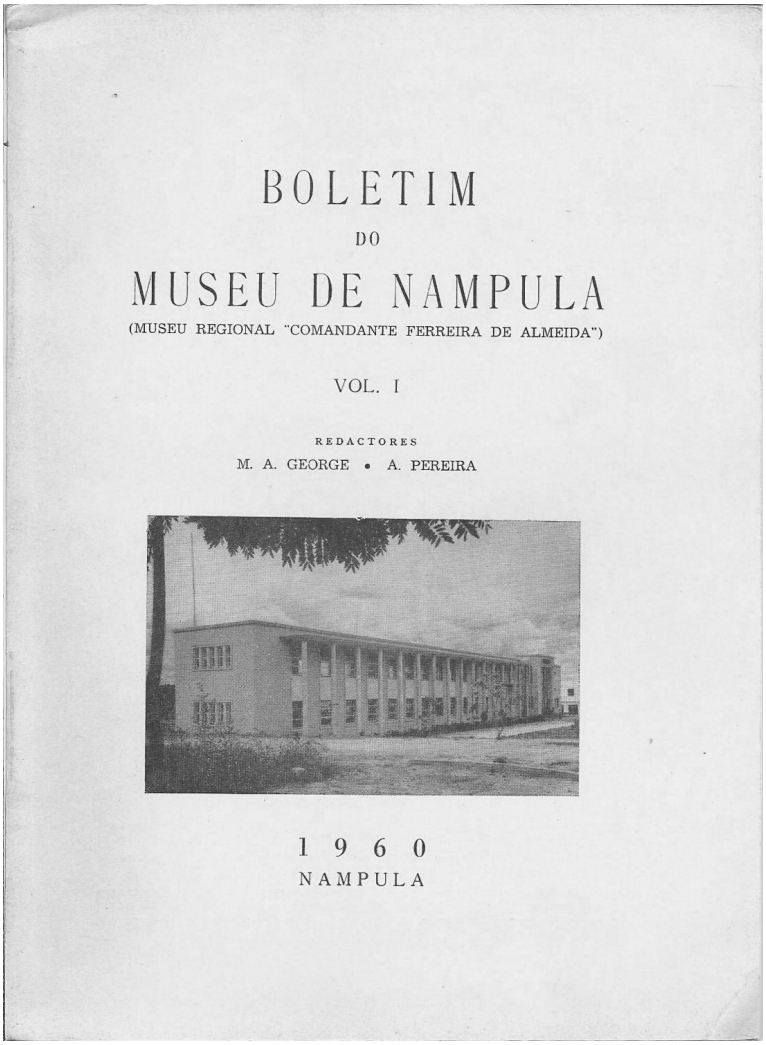
O *Boletim do Museu de Nampula* (1960), produzido pela Associação dos Amigos do Museu, também representa tal materialização, funcionando como um "cartão de visitas" para a divulgação e a publicidade da própria instituição.

Publicado em apenas dois números, em 1960 e 1961, o boletim reúne parte considerável da bibliografia sobre a arte makonde produzida em Moçambique nesse período. Essas publicações compõem a "biblioteca colonial", termo cunhado por Valentin Mudimbe (1988) para se referir à literatura, imagens e arquivos sobre África, produzidos sempre para fora, seguindo interesses estrangeiros e imperiais. O tema da cultura material é compartilhado com artigos que abordam diferentes questões relacionadas ao governo colonial em Moçambique, como o ensino da língua portuguesa nas escolas, o problema das pragas no plantio de algodão, a cultura do tabaco em estufa, dentre outros. A produção e a publicação conjunta dos referidos temas no boletim ilustram a imbricação do estudo da cultura material e da produção de arte realizada por grupos locais com os estudos sobre os empreendimentos coloniais. Essa relação entre ambos os domínios pode ser considerada também como a legitimação da dominação dos povos das colônias por meio da ciência, a partir da produção de conhecimento sobre eles e com o respaldo de instituições acadêmicas. Thomaz (2002, p. 66) denomina esse processo como "'ocupação científica' dos territórios ultramarinos" que "[...] pressupunha não apenas a noção de que seria necessário 'conhecer' para melhor 'dominar', mas, sobretudo, a de que o processo colonizador deveria ser orientado por pressupostos verdadeiramente científicos, sob a égide de uma 'ciência colonial'". Importante destacar que esse projeto era amparado por diversas instituições ligadas à "ciência da colonização" sediadas em Lisboa, como a Sociedade de Geografia de Lisboa, a Escola de Medicina Tropical, a Escola Colonial, a Agência-Geral das Colônias, a Junta de Investigações do Ultramar, o Instituto Superior de Estudos Ultramarinos e o Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas Ultramarinas (Pires, 2016).

Nesse sentido, o projeto de criação do Museu de Nampula foi resultado da mobilização do funcionário administrativo Soares de Castro e do então governador do Niassa, Ferreira de Almeida. A instituição, cujo nome original – Museu Regional Comandante Ferreira de Almeida – revela o enaltecimento da autoridade administrativa colonial por trás do seu projeto, mais tarde se tornou conhecida como Museu de Nampula. O seu caráter regional, também exposto no nome oficial, indicava a intenção de se criar um acervo que reunisse especialmente objetos produzidos por artesãos e artistas da província do Niassa, ao norte de Moçambique. À época, a província do Niassa, com sede em Nampula, era formada pelos distritos de Moçambique, Niassa e Porto Amélia, responsável pela administração da "Circunscrição dos Macondes", no Planalto

de Mueda. Conforme o projeto original do museu, a instituição tinha como principal objetivo exibir "as artes e costumes indígenas", por meio de uma exposição que revelava o "[...] mundo de expressões de um povo primitivo, o seu sentido estético, a sua aptidão criadora" (Milheiro, 2008, p. 1).

Figura 2 – Capa do primeiro número do *Boletim do Museu de Nampula*, com a imagem da fachada do museu



Fonte: Boletim do Museu de Nampula (1960).

Embora o Museu de Nampula fizesse referência à produção material de um povo comumente caracterizado como "primitivo", o termo "arte primitiva", bastante recorrente no ocidente para nomear a arte produzida no continente africano, não é adotado nos artigos e documentos estudados[3]. A categoria jurídico-colonial "indígena" é que vai marcar as esculturas e artefatos das populações africanas reunidos no museu, como citados na publicação e documentação mencionadas. Especialmente sob a terminologia de "artefatos indígenas" e de "arte indígena" se destacava a importância de uma coleção de máscaras, estatuetas e objetos utilitários, representativos dos "usos e costumes" da população indígena do norte de Moçambique. Essa coleção, por sua vez, dialogava com a formação de acervos de objetos etnográficos na metrópole. A busca por artefatos produzidos nas colônias portuguesas era um tema recorrente na correspondência de representantes de instituições museológicas de Portugal dirigida a autoridades administrativas das colônias, especialmente na primeira metade do século XX, conforme discutido em outros trabalhos (Laranjeira, 2017, 2018). As correspondências encontradas no Arquivo Histórico de Moçambique têm como cerne a solicitação de coleta e de envio desses objetos a Portugal com o propósito de se formarem ou expandirem os acervos de objetos da cultura material das colônias no país.

A importância da formação de coleções de objetos etnográficos nos museus da metrópole e das colônias portuguesas apoiava-se na constituição de um campo científico de estudo sobre os povos das colônias, mas também na afirmação de uma soberania nacional. A Sociedade de Geografia de Lisboa, em circular da década de 1950 enviada ao governador geral de Moçambique, afirma a sua intenção em possibilitar ao público nacional e estrangeiro do Museu Colonial da Nação a apreciação e o estudo da "evolução da arte indígena" ao contato com a civilização portuguesa. O "apelo a todas as autoridades administrativas" das "possessões ultramarinas para que colaborem na actualização e enriquecimento" do museu é traduzida ao final do documento como "uma obra de interesse Nacional" (AHM)[4].

---

3 Como discutido na obra clássica de Franz Boas (1955) e nos estudos posteriores de Sally Price (2000) e James Clifford (1994).

4 Circular da Sociedade de Geografia de Lisboa ao governador geral de Moçambique – década de 1950.

O empenho na formação de uma coleção etnográfica associada às colônias portuguesas era combinado, portanto, com ações análogas nas próprias colônias. Assim, na década de 1940, quando o Museu de Nampula ainda estava em fase de projeto e era denominado como Museu do Niassa, uma circular com o pedido de colaboração para a formação do seu acervo é encaminhada aos administradores dos concelhos pela Direção de Administração Civil do Niassa, transcrita, parcialmente, a seguir:

> 1. Está S. Exa. O Governador interessado na criação de um Museu do Niassa, na sua capital – Nampula – onde se reúnam, em Secções próprias, exemplares produzidos pelas suas actividades: artísticas, culturais, económicas, etc.
>
> 2. A primeira secção a criar seria a de 'Arte Indígena' tendo em mira reunir-se no Museu a expressão da vocação artística do negro do Niassa.
>
> 3. Os exemplares recebidos, a coberto do documento que figurará em arquivo próprio, serão expostos com o dístico identificador, do qual constará o nome da pessoa – entidade official ou particular – que os tiver oferecido ao Museu. [...]
>
> 6. Incumbe-me S. Exa. O Governador de solicitar a V. Exa. Todo o seu interesse a favor do Museu do Niassa, desde já agradecendo a contribuição de V. Exa. E das entidades oficiais e particulares da área que lhe está confiada (AHM)[5].

Os objetivos do museu, centrados na formação da coleção de "arte indígena", dialogavam com o momento político da administração das colônias portuguesas, denominadas a partir de 1951 como "províncias ultramarinas". Em resposta aos problemas enfrentados no controle das populações locais e à pressão internacional, em 1951, o Acto Colonial de 1930 foi revogado, com a criação de uma nova política ultramarina portuguesa. Fez parte dessa tentativa de mudança um suposto esforço para a implementação de uma política assimilacionista que integrava estudos sobre a cultura das populações locais, inclusive por meio da coleta de seus artefatos. Nesse mesmo contexto político, entrou em vigor o Estatuto dos Indígenas Portugueses

5 Circular da Direção de Administração Civil do Niassa aos administradores dos concelhos – década de 1940.

(1954-1961)[6], que promoveu o registro dos "usos e costumes" dos "indígenas" com o objetivo de melhor administrá-los, a partir de suas especificidades culturais (Thomaz, 2002)[7]. É nesse contexto que, em 1956, o antropólogo português Jorge Dias é nomeado como encarregado das Missões para o Estudo das Minorias Étnicas dos Territórios Portugueses de Ultramar e inicia a produção de uma extensa monografia sobre os makonde, em parceria com seus assistentes Margot Dias e Manuel Viegas Guerreiro, que faz referência a esse grupo até 1960 (Pereira, 1998).

Conforme sinaliza o idealizador do Museu de Nampula, Soares de Castro, pesquisar a cultura material dos "indígenas" fazia parte do projeto colonial português no intuito de se elaborar estratégias de assimilação, mas também de se acompanhar a evolução cultural dos grupos locais. Soares de Castro (1961, p. 177-178) ressalta a importância das investigações sobre as "manifestações de vitalidade" ou, em outras palavras, aspectos da cultura de grupos naturais de Moçambique no âmbito do processo de assimilação:

> O estudo da mentalidade macua ou de qualquer outro agrupamento gentílico limitado a certo espaço geográfico, chefado, muenado ou regedoria dos seus dirigentes e mentores como a ciência, a arte e as instituições das camadas populares, visto que só através dessas manifestações de vitalidade se pode concretamente chegar ao conhecimento do padrão cultural adoptado, e por ele aquilatar da capacidade do grupo para evoluir segundo um certo ritmo de tempo e mediante o emprego de determinados processos ou fórmulas de assimilação.

Na mesma direção de Soares de Castro, o professor do Instituto de Ciências Sociais e Política Ultramarina, Alberto Feliciano Marques Pereira (1966), destaca que a arte produzida pela população negra de Moçambique era peça-chave para se conhecer mais sobre a psicologia, os hábitos e a visão de mundo de

---

6 Outros estatutos publicados nos anos 1920 já apresentavam a política assimilacionista como justificativa ideológica para a colonização e estabeleciam as bases para a exploração do trabalho indígena (Laranjeira, 2018).

7 Para uma discussão mais ampliada sobre a política assimilacionista portuguesa em Moçambique, ver Peter Fry (2003).

determinados grupos. Cabe salientar que noções como "psicologia" e "visão de mundo" marcaram um ponto de transição importante na antropologia colonial portuguesa de tradição físico-biológica. A coleta e o estudo de artefatos, instrumentos, esculturas e a atenção para as formas estilísticas ampliaram os campos da etnologia e da antropologia portuguesa voltados até então, exclusivamente, a medições antropométricas, coleções de crânios e classificações de grupos rácicos[8]. Embora essa nova influência nos estudos portugueses de caráter antropológico ainda colocasse o "indígena" como objeto do conhecimento colonial, possibilitou reconhecer de modo mais sistemático o "indígena" também como sujeito com algum conhecimento material, corporal e estético. Nesse novo contexto dos estudos etnológicos e antropológicos, as esculturas, em específico, são consideradas por Alberto Feliciano Marques Pereira como "páginas vivas da etnografia", um campo acadêmico em processo de consolidação em Portugal.

Seguindo a perspectiva da cultura material como interesse etnográfico, realizou-se em Moçambique uma significativa coleta de objetos durante a Missão de Estudo das Minorias Étnicas do Ultramar Português (1956-1960), que resultou em uma exposição de arte makonde em Lisboa e no projeto de um museu de etnologia em Portugal[9]. Nesse sentido, a monografia coordenada por Jorge Dias sobre os makonde de Moçambique, publicada em quatro volumes entre 1964 e 1970, representa um marco relevante na consolidação de uma vertente cultural da antropologia portuguesa[10].

---

8 A partir da literatura de Leonor Pires Martins, Matos (2012) ressalta que a medição dos corpos e das suas partes, característica da antropometria, foi amplamente utilizada nas investigações antropológicas nas colônias portuguesas, especialmente a partir da década de 1930.

9 A exposição Vida e Arte do Povo Maconde, montada a partir de uma iniciativa da Missão dos Estudos das Minorias Étnicas, em 1959, foi a primeira dedicada exclusivamente à arte makonde realizada em Portugal. A exposição iniciou o processo de elaboração do que viria a ser o Museu de Etnologia do Ultramar, fundado na cidade de Lisboa, em 1965, sob a direção de Jorge Dias (Portugal, 1959).

10 O primeiro volume, *Os macondes de Moçambique: aspectos históricos e económicos*, foi reeditado pela Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses e pelo Instituto de Investigação Científica Tropical (Dias, 1998).

O lugar da cultura material makonde na coleção etnográfica do Museu de Nampula

Com justificativas científicas ou evangelizadoras, pautadas na perspectiva colonial, a busca e coleta de objetos de uso cotidiano e religioso, além das insígnias de poder, era almejada por etnólogos, missionários, administradores, militares, colonos em geral, acadêmicos, representantes de museus, dentre outros. Os objetos nesse contexto muitas vezes cumpriam o papel de intermediar os contatos entre as pessoas dos grupos mencionados e o grupo produtor dos artefatos, principal foco de interesse dos colonos e viajantes em geral. A sua aquisição, por meio de saque, troca ou compra, representava a dominação sobre a população local, inclusive pela disputa e posse de artefatos de significado religioso ou de poder (Cantinho, 2005). As tampas de frascos de medicamento, denominadas em shimakonde como *mtete*, de aproximadamente 7 centímetros, detalhadamente esculpidas, assim como as máscaras *mapiko*, usadas nas danças de mesmo nome, especialmente nos rituais de iniciação masculina, ambas de origem makonde e esculpidas em madeira em formas humanas ou animais, desde o século XIX já eram encontradas em coleções etnográficas da Europa.

O etnólogo e o geógrafo alemão Karl Weule (2000), em passagem pela margem norte do Rio Rovuma em 1906, afirma que, embora também produzidas no Tanganica, as tampas eram originárias do Planalto de Mueda e, na sua opinião, correspondiam ao "mais alto grau de artesanato" da África índica. As peças adquiridas nessa expedição pela África índica, sob domínio da Alemanha, passaram a compor a coleção do Museu de Etnologia de Leipzig, o qual Weule passou a dirigir logo após retornar para a Europa. Como aponta Manuela Cantinho (2005), a estratégia de recolha das peças durante as duas últimas décadas do século XIX, apoiada na administração colonial, seguia interesses de caráter científico, político, administrativo e econômico, que se mantiveram presentes no século XX. A divulgação das peças reunidas nas expedições em coleções museológicas, mas também nas publicações produzidas em decorrência das viagens ou nos catálogos de exposição, alimentava um mercado de arte voltado para objetos com os mesmos perfis.

Figura 3 – *Mtete* (tampa) de Moçambique, século XX

Fonte: Paszukiewicz, Hauwaert e Deletaille (2015).

O predomínio das peças de origem makonde na formação da coleção etnográfica do Museu de Nampula pode ser compreendido como um reflexo da inserção de objetos da cultura material makonde em coleções da Europa, mas também das imagens construídas historicamente sobre os makonde de Moçambique, divulgadas na literatura de viagem europeia do final do século XIX e início do século XX. Essas imagens, aparentemente opostas, representavam os makonde como "exímios artistas, com grande senso estético", mas também como "primitivos e combatentes natos" que supostamente mantinham suas tradições distantes das influências de outros grupos. Karl Weule

(2000, p. 147-148), por exemplo, descreve os makonde de Moçambique como um "[...] grupo tribal rapace e selvagem, e por isso, muito temido" com o qual, sob o ponto de vista científico, gostaria muito de ter entrado em contato. O anseio pelo contato com os makonde atrelado à ciência dizia respeito ao seu interesse pelas peças produzidas pela população makonde nas margens sul e norte do Rio Rovuma, sobre as quais baseavam seus estudos no campo da antropogeografia, fundado por Friedrich Ratzel, com quem Weule se formara em Leipzig.

Figura 4 – Tambores makonde coletados por Karl Weule, Tanganica, 1906

Fonte: Schulz (2021).

As máscaras *mapiko*, as estatuetas e os bastões (insígnias de poder) de origem makonde, produzidos entre o final do século XIX e o início do século XX, presentes também no acervo do Museu da Sociedade de Geografia de Lisboa, já estavam integrados a um mercado europeu de "objetos etnográficos"

voltados para museus, galerias e coleções particulares desde a virada do século XX. No caso da população makonde, esse mercado, muitas vezes com o apoio das missões católicas holandesas, impulsionou a especialização de diversos homens no campo da escultura em madeira, assim como a produção de objetos sob encomenda.

Figura 5 – Máscara *mapiko*, makonde, com representação do disco labial e das tatuagens faciais, Moçambique, século XIX

Fonte: Sociedade de Geografia de Lisboa (c2024).

O interesse especial pela "arte indígena" e o apelo à doação de peças produzidas no norte de Moçambique é destacado na correspondência produzida pelo Museu de Nampula meses antes da sua inauguração. O ofício dirigido ao administrador do concelho de Porto Amélia, em 1956, revela a preocupação da direção do museu com a falta de "objectos de uso pessoal dos indígenas" no seu acervo:

> Aproveito o ensejo para solicitar a V. Exa. o favor de interceder junto das autoridades administrativas desse Distrito no sentido de continuarem a dar-nos a sua valiosa

> colaboração no enriquecimento do Museu com objectos de uso pessoal dos indígenas, visto ser ainda hoje muito fraca a representação dos clãs e tribos que aí habitam. O Gabinete de Urbanização ao elaborar o projeto do Museu, que foi superiormente aprovado por Sua Excelência o Ministro do Ultramar, reservou especialmente salões para a representação das tribos do Distrito de Porto Amélia. Sucede, porém, que em vésperas da inauguração do Museu, que se espera seja feita por Sua Excelência o Senhor Presidente da República, por ocasião da sua próxima visita a Nampula, as colecções que possuímos está bem longe de permitir a abertura desses salões ao publico (AHM)[11].

O volume de objetos de origem makonde posteriormente adquiridos pelo museu e a valorização emergente naquele período das esculturas makonde no mercado da "arte africana" nos fazem deduzir que a "fraca representação dos clãs e tribos" do distrito de Porto Amélia envolvia, sobretudo, os artefatos e esculturas do referido grupo. Nessa perspectiva, a ausência das peças de origem makonde na véspera da inauguração do museu, possivelmente, motivava a inquietação do governador. No entanto, com o posterior sucesso da aquisição e envio desses objetos, a coleção de peças makonde foi descrita no roteiro do museu como "[...] um documentário dos mais completos, minuciosos e sugestivos que nos tem sido dado ver e admirar no capítulo da etnografia, etnologia e folclore dos indígenas moçambicanos" (Boletim do Museu de Nampula, 1960, p. 14). É possível notar, portanto, que desde o início das atividades do museu, a coleção makonde correspondia à representação mais satisfatória da produção material dos "indígenas de Moçambique", sob o ponto de vista da instituição.

A organização espacial do museu e dos objetos expostos apresenta-se também como parte dos discursos coloniais sobre os "objetos dos outros", visto que envolve classificação, aproximação e separação, hierarquização, seleção etc. Nessa perspectiva, compreender o espaço do museu também é compreender o pensamento da ciência colonial em exercício e as continuidades na configuração atual do museu. Os tipos de objetos em exposição atualmente no Museu Nacional de Etnologia e a disposição das peças de origem

11 Ofício do Museu de Nampula ao administrador do concelho de Porto Amélia, 1956.

makonde convergem com a organização do acervo apresentada, em 1960, no roteiro citado. Nele, aparece a descrição dos objetos expostos nos dois grandes salões do museu, composto também por um arquivo, alguns gabinetes, salas de estudo e de leitura e uma biblioteca onde se encontravam dois grandes mapas de madeira com os três distritos do norte da província, "mostrando-nos tribos que ali habitam e os dialectos por elas falados". O primeiro salão do museu, localizado no andar térreo, agrupava peças divididas entre as seções de "[...] arqueologia, pinturas rupestres, caça, pesca, agricultura, indústrias rudimentares, ritos de passagem, danças folclóricas, música, adornos, jogos e entreténs, cenas da vida doméstica, estatuária etc." (Boletim do Museu de Nampula, 1960, p. 13). No salão do segundo andar, encontravam-se as seções de história, numismática (coleção e estudo de moedas), mineralogia, conquiologia (formada por uma coleção de conchas do litoral do país) e cinegética (representada por animais de caça empalhados) (Boletim do Museu de Nampula, 1960).

A dos makonde no acervo não se restringia às máscaras *mapiko* e a outros objetos utilizados em contexto ritual, os quais representavam o caráter exótico perseguido por viajantes europeus, funcionários coloniais e colonos portugueses[12], mas se dava também pelos objetos utilitários, inseridos na categoria de "usos e costumes", e pelas esculturas. Ambas as produções eram traduzidas pelos autores portugueses do período colonial como representações de uma preocupação estética da população makonde e prova do seu primitivismo. Esse conjunto de objetos era formado por caixas de rapé, bastões, pentes, peneiras, colheres, tambores, os estiletes para as tatuagens faciais e corporais e as pedras para a limagem dos dentes, cachimbos para *cannabis sativa* e tabaco, dentre outros, e pelo que o museu denomina no roteiro como estatuária ou "arte maconde":

> Suscitam o maior interesse as vitrinas consagradas à estatuária, cenas da vida doméstica e arte maconde, pela bela lição de etnografia que delas se colhe! Este povo nortenho revela-nos escultores de temperamento e de classe, que bem aproveitados poderiam transformar-se em notabilíssimos artistas. A imagem estilizada de Nossa Senhora das Mercês é uma peça de linhas correctíssimas a revelar uma grande sensibilidade. Do mesmo modo, a Virgem e o Menino

12 Dentre as máscaras expostas, havia também máscaras *makua* e *ajaua*.

> numa peça só em pau preto (a Virgem tatuada e com o sinal totêmico no lábio, mas de feições europeias), representa a mensagem de um escultor com personalidade na plenitude de todas as suas faculdades criadoras. O bailarino landim, cheio de presença e de movimento, faria a glória de qualquer artista europeu em Lisboa ou em Paris (Boletim do Museu de Nampula, 1960, p. 12).

A posição de destaque da arte makonde no museu também pode ser ilustrada com a representação da dança *mapiko* ao centro do salão com "figuras de homens mascarados empenhados num bailado místico de grande efeito coreográfico" (Boletim do Museu de Nampula, 1960, p. 12), em tamanho natural. Seguindo a mesma tendência de valorização da arte makonde, o roteiro de apresentação do acervo do museu também chama a atenção para as esculturas suntuosas localizadas no *hall* de entrada da instituição, conservadas no mesmo local, hoje em dia, no atual Museu Nacional de Etnologia. O autor descreve ambas as esculturas como peças alusivas a uma "ideação egípcia", às quais corresponderiam a uma "amostra sugestiva do poder escultórico dos macondes, povo de artistas" (Boletim do Museu de Nampula, 1960, p. 12). As belas esculturas exaltadas pelo redator do roteiro, sob o seu ponto de vista, preservavam uma maneira de esculpir completamente pura, longe de aspirações externas ao grupo. Ignorando a diversidade de estilos de esculturas, incluindo os que remetem às encomendas realizadas pelos colonos e pelos administradores coloniais, o autor do roteiro alerta para a importância de se controlar as trocas com outros grupos: "[...] senhores de um estilo próprio, que é preciso manter na pureza das suas formas, longe de qualquer influência" (Boletim do Museu de Nampula, 1960, p. 12-13).

O controle sobre a produção da arte makonde por parte dos colonos se inseria também no contexto de venda das peças, no qual se colocavam, muitas vezes, como intermediários. Nesse caso, obviamente, a comercialização das esculturas gerava um lucro consideravelmente maior ao colono, como padres e funcionários coloniais que revendiam as peças para compor coleções particulares e acervos de museus. No entanto, havia também outros tipos de acordo entre escultor e comerciante ou patrono, como a aquisição direta das peças por parte do vendedor a partir do pagamento de um salário ao artista ou a troca do espaço de produção por parte considerável da venda dos objetos, como aconteceu no Museu de Nampula.

Figura 6 – Representação de uma mulher makonde em escultura em madeira, com destaque para as tatuagens faciais e corporais

Fonte: registro da autora no Museu Nacional de Etnologia de Nampula, no ano de 2012.

Exposição de peças e de escultores

O foco na arte e cultura material de origem makonde no Museu de Nampula também convergia com o interesse comercial dessas peças. Assim, tal produção tornou-se emblemática não só na formação da coleção de "objetos de uso pessoal dos indígenas" do Museu de Nampula, como também na construção de uma aldeia cenográfica de "artistas nativos" que poderiam vender suas esculturas por preços controlados pelo museu. A exibição de escultores makonde no âmbito do museu de Nampula dialogava com a ideologia colonial de construção e exposição de uma África primitiva (Mudimbe, 1988) e do "outro" africano, exótico e dotado de "habilidades naturais", atraentes ao europeu. Nessa mesma lógica estavam ancoradas as exposições voltadas para a propaganda do Império, como a Exposição do Mundo Português, realizada em Lisboa, em 1940, da qual participaram mulheres e homens do Planalto de Mueda e do atual distrito de Zavala (província de Inhambane).

Os 46 homens e mulheres "objetos de exposição", de origem chopi e makonde, seguiram para Lisboa no dia 27 de abril de 1940 a bordo do vapor Niassa, saindo de Lourenço Marques (AHM)[13]. No intuito de "representar a colônia" e os "indígenas" "de forte expressão etnográfica", foram instalados em aldeias cenográficas construídas no pavilhão dedicado a Moçambique (AHM)[14]. Os 30 homens de Zavala, divididos entre tocadores e dançadores, tinham como missão representar a manifestação cultural da timbila, identificada pelo comissário geral da exposição como o "célebre batuque dos guerreiros vátuas" (AHM)[15]. Embora não apareça especificado na documentação o papel das 10 mulheres na exposição, por meio de imagens e da bibliografia (Thomaz, 2002) sabe-se que elas compuseram o cenário das aldeias como representações de mulheres "indígenas" em atividades do cotidiano. Já os integrantes da comissão do Planalto de Mueda foram incumbidos de apresentar a cultura material dos makonde com a exposição e a fabricação *in loco*

13 Informação do chefe da Repartição Central dos Negócios Indígenas ao gerente da firma Breyher Wirth, n. 397/c/4, 28 fev. 1941.

14 Correspondência do comissário geral da Exposição do Mundo Português ao governador geral de Moçambique, 21 jun. 1939.

15 *Idem*.

de esculturas em madeira e de esteiras (AHM)[16]. De acordo com a documentação estudada, Matangode era o escultor do grupo, enquanto todos os outros participaram da exposição como fabricantes de esteiras.

Em ideologia e contexto de dominação equivalentes, a Companhia de Diamantes de Angola (Diamang) concebeu em Angola o Museu do Dundo, fundado na década de 1930, no qual se realizava uma exposição viva dos "indígenas" da Lunda com a reprodução de uma aldeia chokwe. A intenção da sua construção envolvia dois tipos de exposição: durante o dia, os artífices como ferreiros, carpinteiros, tecelões, alfaiates, entre outros, eram incumbidos de exibir seus trabalhos manuais. Já no período noturno, esses artífices, acompanhados de suas esposas, deviam expor as suas danças e seus batuques (Bevilacqua, 2016).

Como sinaliza Pedro Pereira Leite (2015, p. 12), enquanto em Moçambique a população makonde e o Museu de Nampula constituíram um "espaço de produção e apropriação pelos colonos da arte africana; em Angola o paradigma foi representado pelo Museu do Dundo". As aproximações entre o Museu do Dundo e o Museu de Nampula, no entanto, extrapolam a questão da apropriação da produção material dos artesãos locais e da objetificação e apropriação do outro a partir da exposição viva e permanente da população local. A conexão entre as duas instituições se estabelece, também, com o início da formação da coleção do Museu de Etnologia de Lisboa, idealizada por Jorge Dias, a qual integrava especialmente peças de origem chokwe e makonde.

Embora a categoria "arte primitiva" não seja utilizada para denominar a produção escultórica de origem makonde presente no Museu de Nampula, as diferenciações e negações impregnadas nesta são equivalentes à "arte indígena" no que diz respeito a uma arte não europeia e não acadêmica representada por um povo. Há uma forte aproximação entre as duas categorias, comumente empregadas no contexto colonial, também em relação ao interesse comercial nessa produção escultórica, de acordo com uma lógica imperialista que motiva a apreciação estética dos "objetos dos outros" e legitima o seu valor estético e comercial, tal como reivindica Jorge Dias em seus relatórios confidenciais[17] (Dias; Guerreiro, 1960; Dias; Guerreiro; Dias, 1958; Price, 2000).

---

16 Relação dos indígenas que vão representar a colônia de Moçambique na exposição do Mundo Português, 27 abr. 1940.

17 Esses relatórios foram elaborados enquanto Jorge Dias exercia a função de chefe da Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português (1956-1960) e

Considerações finais

A emergência das teorias antropológicas, como o racismo científico, o evolucionismo e o difusionismo, ganham especial destaque entre o final do século XIX e início do século XX, período que Eric Hobsbawn (2012) chamou de a "Era dos Impérios". Na literatura colonial analisada, essas distintas linhagens teóricas apareceram de modo combinado, uma espécie de bricolagem, muitas vezes aproximando e diluindo paradigmas contraditórios, no intuito de responder questões práticas e locais ligadas à realidade colonial. Tais teorias foram mobilizadas, muitas vezes, no processo de criação dos museus coloniais, formação de coleções etnográficas e apropriação dos objetos dos "outros". No período em questão, também chamado por Stocking Jr. (1985) de a "Era dos Museus", os artefatos advindos das colônias compunham coleções para serem expostas em instituições museológicas e outros "lugares da ciência", atraindo o interesse do público em busca de conhecimento sobre as novas colônias e suas realidades.

O museu colonial possui então um lugar de destaque na produção do conhecimento científico da época. Em seu estudo no contexto do sudeste asiático, Benedict Anderson (2008) destacou que a arqueologia colonial oitocentista passou a investir na valorização e recuperação dos grandes artefatos civilizacionais dos povos colonizados como forma de projetar a capacidade do Ocidente em cuidar melhor do patrimônio "primitivo" do que os próprios "primitivos" o fariam. Assim, os museus passaram a demarcar regras, fomentar publicações, distinguir coleções, organizar o discurso, classificar e valorizar povos, sempre destacando o protagonismo, o profissionalismo e a cientificidade de seus agentes institucionais. Por meio de novos conceitos e métodos da história natural e da "ciência da ordem", as instituições museológicas puderam propiciar uma nova "consciência planetária" vista, nas palavras de Mary Louise Pratt (1999), pelos "olhos do Império".

Se por um lado a divulgação da arte makonde no âmbito da documentação, da literatura colonial e dos relatos dos escultores revela uma suposta valorização do governo português e dos colonos em relação à aquisição da arte makonde; por outro lado, Jorge Dias, em seus relatórios confidenciais, faz diversos apelos às autoridades portuguesas para que houvesse um melhor

produzia a monografia mencionada anteriormente, *Os macondes de Moçambique* (1964-1971).

aproveitamento dessa produção artística em Moçambique. A partir da sua experiência de pesquisa no Tanganica, entre meados da década de 1950 e 1960, Jorge Dias chamava a atenção para a importância da produção dos escultores makonde do Planalto de Mueda instalados no norte do Rio Rovuma, onde já se encontrava estabelecido um mercado de arte makonde com a circulação de novos estilos de escultura, e que parecia não interessar às autoridades portuguesas, acomodadas aos tipos de peças reunidas no Museu de Nampula e às encomendas de bustos de personagens do Império português, imagens associadas ao cristianismo, além de representações de animais e cenas da vida cotidiana.

Diferente do interesse da Sociedade de Geografia de Lisboa com o estudo das transformações da "arte indígena" em contato com a "civilização", os artigos do *Boletim do Museu de Nampula*, dentre outros produzidos no mesmo período, revelavam uma preocupação com a manutenção das "formas originais" e da "pureza" das peças de escultores makonde. O interesse nos padrões de esculturas e artefatos valorizados pelos colonos de Moçambique e encontrados no Museu de Nampula ofuscava, por sua vez, a produção de novos estilos realizada por escultores do Planalto de Mueda residentes no Tanganica. Essa produção tornou-se conhecida na literatura e no mercado de arte como "arte makonde moderna" (Laranjeira, 2017, 2018).

A negação da autonomia estética dos escultores envolvia a manutenção da posição de subordinação em relação ao poder colonial (Leite, 2015). Portanto, a "arte indígena" era valorizada no contexto colonial português pela sua oposição à "civilização" e ao "moderno", não podendo estar associada a uma produção localizada nos centros urbanos de um país que já vislumbrava sua independência, como o Tanganica na passagem para a década de 1960. Assim, as "habilidades" dos "indígenas" deveriam ser colocadas a serviço do projeto colonial, a partir da produção de esculturas que à população portuguesa interessava possuir, inclusive nas suas instituições, como é o caso do Museu de Nampula.

O Museu de Nampula foi reaberto em 1986 com a criação do Departamento de Museus, e em 1993, 18 anos após a independência de Moçambique (1975), passou a ser designado como Museu Nacional de Etnologia. Nessa nova fase, manteve parte considerável das exposições organizadas no período colonial, incluindo o destaque para as peças de origem makonde concentradas em um dos salões do museu e a manutenção da aldeia cenográfica como espaço de produção e de venda de artesanato, objetos utilitários e

esculturas. Apesar da permanência do lugar de destaque conferido aos artefatos produzidos pelo referido grupo, o objetivo da instituição, apresentado atualmente em material expográfico, é "ilustrar algumas características e elementos culturais do homem moçambicano", contemplando a diversidade e a complexidade cultural do país[18]. Assim como no período colonial, a coleção etnográfica de matriz makonde representava a mostra das "mais completas" da produção material dos "indígenas" de Moçambique; no pós-independência, essa mesma coleção, com algumas alterações, passou a representar o homem moçambicano.

O Museu Nacional de Etnologia de Nampula, como representação do Estado moçambicano na esfera pública (Porto, 2007), no lugar de representar o domínio colonial e a sua ciência, passou a servir também como espaço de exposição da narrativa nacionalista do país. Vale mencionar que o museu sediou nos últimos anos uma exposição de pinturas retratando o primeiro presidente da República de Moçambique, Samora Machel (Carlos Roque [...], 2011); uma exposição de histórias em quadrinhos sobre os ideais de Samora Machel e do então presidente Armando Guebuza (Vida [...], 2013); e uma exposição de fotografias dos "marcos da heroicidade moçambicana", organizada pelo Centro de Pesquisa da História da Luta de Libertação Nacional (Frelimo, 2015).

Embora o foco do presente capítulo seja sobre a coleção de arte makonde do Museu de Nampula e sua relação com a ciência colonial, o estudo sobre essa instituição no Império português permite compreender o lugar do Museu Nacional de Etnologia e seu vínculo com o Estado moçambicano e, mais especificamente, como os conhecimentos coloniais contribuem com a legitimação da narrativa nacional pós-colonial sob o ponto de vista do museu. Apesar da mudança do perfil regional (Niassa, norte de Moçambique) para o nacional, a aproximação entre o Museu de Nampula e o Museu Nacional de Etnologia se estabelece pelas suas exposições, mas também pelos usos da cultura material nos campos da etnologia e antropologia e da política do Estado. Como foi possível observar, nas duas fases do museu a coleção etnográfica se propôs a cumprir um papel de construir e divulgar perfis da população de Moçambique, interessantes para ambos os contextos políticos: "indígena" e "primitivo", no período colonial, e "diverso" e "nacional", após a independência.

---

18 De acordo com pesquisa de campo realizada pela autora em janeiro de 2013.

O estudo do Museu de Nampula, entendido ele mesmo como um grande artefato da cultura material, fruto de um contexto histórico específico, vislumbrou aqui outras faces da ciência colonial e dos interesses envolvidos na formação do seu acervo etnográfico. O museu representou neste trabalho um nó, no qual se cruzam diferentes domínios do saber – antropológico, museológico, político administrativo, econômico etc. – e nos fez elucidar questões relativas aos grupos envolvidos com a criação e com o estudo do seu acervo, assim como as suas ressonâncias na atualidade.

Referências

ANDERSON, Benedict. Censo, mapa, museu. *In*: ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 226-255.

BEVILACQUA, Juliana Ribeiro da Silva. *De caçadores a caça*: sobas, Diamang e o Museu do Dundo. 2016. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-25082016-132727/pt-br.php. Acesso em: 25 jul. 2022.

BOAS, Franz. *Primitive Art*. New York: Dover Publications, 1955.

BOLETIM DO MUSEU DE NAMPULA. Nampula, v. 1, 1960.

CABO DELGADO. [Site do governo da província de Cabo Delgado]. *Governo da Província de Cabo Delgado*, Cabo Delgado, c2017. Disponível em: https://www.cabodelgado.gov.mz/por. Acesso em: 22 nov. 2018.

CANTINHO, Manuela. *Museu Etnográfico da Sociedade de Geografia de Lisboa*: modernidade, colonização e alteridade. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

CARLOS ROQUE promove exposição 'Viver com Samora'. *Verdade*, [*s. l.*], 24 jun. 2011. Disponível em: https://verdade.co.mz/carlos-roque-promove-exposicao-viver-com-samora/. Acesso em: 5 abr. 2017.

CASTRO, Soares de. Plano de Recolha e Catalogação da Filosofia Sentenciosa e do Folclore dos Negros de Moçambique. *Boletim do Museu de Nampula*, Nampula, v. 2, p. 177-178, 1961.

CLIFFORD, James. Colecionando arte e cultura. Tradução: Anna O. B. Barreto. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, DF, n. 23, p. 69-89, 1994. Disponível em: http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=reviphan&pagfis=8404. Acesso em: 25 jul. 2022.

DIAS, Jorge; GUERREIRO, Manuel Viegas; DIAS, Margot. *Missão de estudos das minorias étnicas do ultramar português*: relatório da campanha de 1959 (Moçambique, Angola, Tanganhica e União Sul Africana). Lisboa: Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigações do Ultramar, 1960.

DIAS, Jorge; GUERREIRO, Manuel Viegas. *Missão de estudos das minorias étnicas do ultramar português*: relatório da campanha de 1957 (Moçambique e Angola). Lisboa: Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigações do Ultramar, 1958.

DIAS, Jorge. *Os macondes de Moçambique*: aspectos históricos e económicos. v. 1. Lisboa: CNCDP: IICT, 1998.

FRELIMO (Moçambique). Nampula: exposição fotográfica retrata história do país. *Frelimo*, Nampula, 30 out. 2015. https://www.frelimo.org.mz/?p=1127. Acesso em: 5 abr. 2017.

FRY, Peter. Culturas da diferença: seqüelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 29-30, p. 271-316, 2003. DOI: https://doi.org/10.9771/aa.v0i29-30.21060. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21060. Acesso em: 25 jul. 2022.

HOBSBAWN, Eric J. *A Era dos impérios*: 1875-1914. São Paulo: Paz & Terra, 2012.

KASFIR, Sidney Littlefield. "African art and authenticity: a text with a shadow". *African Arts*, Oakland, CA, v. 25, n. 2, p. 41-97, Apr. 1992. DOI: https://doi.org/10.2307/3337059. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/3337059?origin=crossref. Acesso em: 3 ago. 2018.

LARANJEIRA, Lia Dias. *Mashinamu na uhuru*: arte makonde e história política de Moçambique (1950-1974). São Paulo: Intermeios, 2018.

LARANJEIRA, Lia Dias. Migração makonde, produção de esculturas e mercado de arte no Tanganyika: a questão do estilo Shetani (1950-60). *Anais do Museu Paulista*: história e cultura material, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 141-162, maio-ago. 2017. DOI: https://doi.org/10.1590/1982-02672017v25n02d06. Disponível em: https://www.scielo.br/j/anaismp/a/HFDjpstDBjVWNxSp4ym5JqB/?lang=pt. Acesso em: 25 jul. 2022.

LEITE, Pedro Pereira. *A escultura maconde e a ideia de moçambicanidade*. Portugal: [*s. n.*], nov. 2015. Intervenção na Conferência Internacional 40 anos das Independências Africanas, Realizado no ISCTE em Novembro de 2015. Não publicado. DOI: https://doi.org/10.13140/RG.2.1.1489.3525. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/284273468_A_escultura_maconde_e_a_ideia_de_mocambicanidade?channel=doi&linkId=5650684808aeafc2aab6fb3c&showFulltext=true. Acesso em: 25 jul. 2022.

MATOS, Patrícia Ferraz de. *Mendes Correia e a Escola de Antropologia do Porto*: contribuição para o estudo das relações entre antropologia, nacionalismo e colonialismo: (de finais do século XIX aos finais da década de 50 do século XX). 2012. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012. Disponível em: http://hdl.handle.net/10451/7831. Acesso em: 25 jul. 2022.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial*: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Tradução: Plinio Dentzien. Campinas: Ed. Unicamp, 2010. (Gêneros & feminismos).

MENESES, Maria Paula G. 'O 'indígena' africano e o colono 'europeu': a construção da diferença por processos legais. *E-cadernos CES*, Coimbra, n. 7, p. 68-93, mar. 2010. DOI: 10.4000/eces.403. Disponível em: http://journals.openedition.org/eces/403. Acesso em: 21 set. 2021.

MILHEIRO, Ana Vaz. Museu Nacional de Etnografia [Museu Nacional de Nampula]: equipamentos e infraestruturas. *Projeto GCU*, Portugal, 2008. Disponível em: https://hpip.org/pt/heritage/details/2216. Acesso em: 25 jul. 2022.

MUDIMBE, Valentin Yves. *The invention of Africa*: gnosis, philosophy and the order of knowledge. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

PASZUKIEWICZ, Nicolas; HAUWAERT, Sébastien; DELETAILLE, Lin (ed.). *Native*: African and Oceanic Art. Brussels: Native Auctions, 24 Jan. 2015. Catálogo. Disponível em: https://issuu.com/native-auctions/docs/native_january_2015/39. Acesso em: 25 jul. 2022.

PEREIRA, Alberto Feliciano Marques. *A arte de Moçambique*. Lisboa: Governo Geral de Moçambique, 1966.

PEREIRA, Rui Mateus. Introdução à reedição de 1998. *In*: DIAS, Jorge. *Os macondes de Moçambique*: aspectos históricos e económicos. Lisboa: CNCDP: IICT, 1998. v. 1.

PIRES, Carlos Manoel Pimenta. *A educação dos neocolonizadores*: a escola colonial e a investigação do ultramar no Império Português (séculos XIX e XX). 2016. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2016. Disponível em: http://hdl.handle.net/10451/25076. Acesso em: 25 jul. 2022.

PORTO, Nuno. O museu e o arquivo do império (o terceiro império português visto do Museu do Dundo, Companhia de Diamantes de Angola). *In*: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Trânsitos coloniais*: diálogos críticos luso-brasileiros. Campinas: Ed. Unicamp, 2007. p. 117-132.

PORTUGAL. Secretariado Nacional da Informação. Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português. *Vida e arte do povo Maconde*: [exposição] na sala de exposições do Secretariado Nacional da Informação, Palácio Foz, 1959. Lisboa: Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português, 1959. Catálogo da exposição de fotografias e objectos recolhidos pela Missão de Estudos das Minorias Étnicas, da Junta de Investigações do Ultramar, na última campanha realizada ao norte da Província de Moçambique.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império*: relatos de viagem e transculturação. Tradução: Jézio Hernani Bonfim Gutierre. Bauru: EdUSC, 1999. (Ciências sociais).

PRICE, Sally. *A arte primitiva em centros civilizados*. Tradução: Inês Alfano. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2000.

SCHULZ, Susanna. Staatliche Museen zu Berlin, Ethnologisches Museum. *Staatliche Museen zu Berlin*, Berlin, 23 Ago. 2021. Disponível em: https://id.smb.museum/object/209468/trommel. Acesso em: 25 jul. 2022.

SOCIEDADE DE GEOGRAFIA DE LISBOA. Máscara do Mapiko: Makonde, Moçambique. *Sociedade de Geografia de Lisboa*, Lisboa, [c2024]. Disponível em: https://www.socgeografialisboa.pt/?sgl_museu_objectos=mascara-do-mapiko. Acesso em: 25 jul. 2022.

STOCKING JR., George W. (org.). *Objects and others*: essays on museum and material culture. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul*: representações sobre o terceiro império português. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

THOMAZ, Omar Ribeiro. "O bom povo português": usos e costumes d'aquém e d'além-mar. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 55-87, abr. 2001. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-93132001000100004. Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/9fHVhR4wrPLgPpRCNCPY85p/?lang=pt. Acesso em: 25 jul. 2022.

VIDA e obra de Samora em banda desenhada. *Verdade*, [*s. l.*], 4 fev. 2011. Disponível em: https://verdade.co.mz/vida-e-obra-de-samora-em-banda-desenhada/. Acesso em: 5 abr. 2017.

WEULE, Karl. *Resultados científicos de minha viagem de pesquisas etnográficas no sudeste da África Oriental*. Maputo: Ministério da Cultura, 2000.

Fontes arquivísticas

Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique (AHM), Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas (ISANI), Administração do Concelho de Porto Amélia.

CAPÍTULO 9

Pensando a nação e o desenvolvimento na Guiné-Bissau[1]

o INEP e a *Soronda*

DIDIER TÉ

A materialização da consciência nacional e do desenvolvimento, ambos consagrados no projeto nacionalista do recém-independente Estado da Guiné-Bissau em 1973, não podia contar apenas com o discurso político, póstumo, do seu líder Amílcar Cabral, que então animava a ideologia do Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), transformado de movimento nacionalista armado em governo. Era necessário um discurso de caráter científico que pudesse subsidiar tais propósitos. A criação do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP), assim como da própria

1 Este capítulo é uma versão modificada de parte de minha dissertação de mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 2020, sob a orientação do prof. dr. Fábio Baqueiro Figueiredo. A pesquisa contou com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por meio de uma bolsa do Programa Estudante Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG).

Soronda: Revista de Estudos Guineenses, como órgão de divulgação do instituto, representam mais que essa intenção.

Este capítulo tem como objetivo traçar o contexto intelectual e político do surgimento e do funcionamento do INEP, bem como da trajetória editorial de seu periódico acadêmico, a *Soronda*. Em seguida, buscaremos entender o contexto continental das formas de imaginar a nação e das estratégias de desenvolvimento encampados pelos novos Estados africanos, concentrando a atenção em certos aspectos da formação de quadros e da institucionalização da pesquisa científica a partir do fim do regime colonial.

O desabrochar da produção acadêmica na Guiné-Bissau

O INEP é o produto dos esforços de um grupo de jovens intelectuais guineenses, que acreditaram que era possível criar aquilo que, em menos de duas décadas de funcionamento, tornou-se uma instituição de grande prestígio e reconhecimento nacional e internacional, em termos de investigação científica, apesar de limitadas condições que havia na década de 1980. Samba Sané (2009) recorda que na Guiné-Bissau, como em grande parte dos países africanos, a pesquisa científica e tecnológica já era uma realidade desde o início do período colonial. A maioria das atividades de pesquisa desenvolvidas, entretanto, centrava-se no domínio agronômico, ligando-se às culturas de exportação de produtos (como amendoim, arroz e outros) para incrementar o fornecimento de matérias-primas às fábricas metropolitanas.

Já no pós-independência, diversas razões, relacionadas sobretudo à ausência de quadros, remeteram a orientação das atividades de pesquisa ao segundo plano, no âmbito das prioridades do governo da Guiné-Bissau,

> [...] tendo-se mantido as estruturas coloniais, mudando apenas a legenda, e, destinando ínfimos recursos, tanto humanos como financeiros, para o seu funcionamento. O INIC – Instituto Nacional de Investigação Científica funcionou neste quadro até ser substituído, em 1984, pelo INEP – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (Sané, 2009, p. 68).

Uma vez fundado em 1984, o INEP estabeleceu como objetivo "promover e coordenar" os trabalhos de pesquisa científica no campo das ciências sociais

e naturais. Emergiu e desenvolveu-se numa situação particular, que pode ser definida por uma variedade de "fatores, nomeadamente históricos, econômicos, políticos, sociais e culturais" (Sané, 2009, p. 68). Em parte, as dificuldades enfrentadas pela nova instituição prendiam-se à ausência de uma tradição acadêmica no país, por conta das particularidades advindas de uma ocupação colonial tardia, e da inexistência, durante a maior parte do período colonial, de estruturas educacionais para além do ensino rudimentar. Assim, a pesquisa científica que havia era desenvolvida a partir de fora, geralmente por investigadores portugueses, e não contribuía para a formação de pesquisadores guineenses. Essa situação, associada

> [...] à ausência no país de meios financeiros destinados à pesquisa e divulgação dos seus resultados e ainda ao crônico problema energético, entre outros, revelam o quanto foi difícil fazer funcionar uma instituição desta natureza com o mínimo grau de eficacidade possível. Mas, nem por isso, o projeto INEP deixou de trazer contribuições importantes na implantação e consolidação de uma linha de investigação científica de rigor, em conformidade com os padrões internacionalmente reconhecidos (Sané, 2009, p. 169).

De fato, o INEP é a instituição que reúne quase toda pesquisa científica realizada na Guiné-Bissau, e sua fundação resulta de uma admirável "[...] capacidade de iniciativa de sonhar de um pequeno número de jovens intelectuais guineenses sob a liderança do sociólogo e historiador Carlos Lopes" (Trajano Filho, 2002, p. 147). Possui uma "organização burocrática simples e eficiente", e com "estrutura material" que desperta atenção de qualquer "outra instituição governamental" (Trajano Filho, 2002, p. 147). Suas atividades de pesquisa se repartem em três centros: o Centro de Estudos de História Contemporânea (CEHC), o Centro de Estudos Sócio-Econômicos (CESE) e o Centro de Documentação Tecnológica (CDT) – transformado, desde 1988, no Centro de Estudos de Tecnologia Apropriada (CETA) (Trajano Filho, 2002)[2].

Se o INEP herdava o acervo documental e bibliográfico do INIC, que por sua vez era oriundo do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, instituição

2 Atualmente alguns dos nomes dos centros de estudos do INEP mudaram: CEHC denomina-se CEHA; e CETA passou para CEATA.

criada em 1945 pelo governo colonial para centralizar e fazer circular, por meio de um boletim cultural, as pesquisas feitas na então colônia, o novo instituto propunha uma atuação muito diferente. No ato de sua criação, o INEP foi incumbido de amplas responsabilidades, definidas no Decreto-Lei nº 31, de 10 de novembro de 1984, conforme se pode observar:

> a) Executar a política de investigação científica traçada pelo Governo;
>
> b) Dinamizar ações de pesquisa em todos os domínios das ciências sociais e naturais;
>
> c) Divulgar os resultados dos estudos e pesquisas com interesse para o fortalecimento da consciência nacional e o desenvolvimento sócio-econômico do país;
>
> d) Centralizar toda a documentação existente no país com interesse para a pesquisa;
>
> e) Apoiar o Ministério da Educação na elaboração de programas e manuais escolares;
>
> f) Coordenar as investigações científicas realizadas no país por pessoas ou organismos estrangeiros (Guiné-Bissau, 1984 *apud* Sané, 2009, p. 70).

Em 2003, o INEP passou por uma reformulação estatutária, que redefiniu suas atribuições, ajustando-o às demandas, à transformação e às exigências de desenvolvimento da Guiné-Bissau no novo contexto político continental, marcado pelo fim da Guerra Fria e dos regimes de partido único, e por uma diminuição geral do papel do Estado na economia e na sociedade. No artigo 3º dos novos estatutos, pode-se observar que a missão institucional do INEP passa a ser a seguinte:

> a) Realizar estudos e investigação nos domínios de história, antropologia, etnografia e de ciências sociais, econômicas e naturais, por sua iniciativa ou a solicitação de entidades públicas ou privadas, nacionais ou estrangeiras;
>
> b) Apoiar o Governo na elaboração, execução e dinamização de uma Política de investigação Científica nos domínios referidos na alínea anterior;

> c) Recolher e centralizar toda a documentação existente no País e no estrangeiro, com o interesse para a pesquisa;
>
> d) Acompanhar e facilitar as ações de investigação científica a realizar no País por pessoas singulares ou coletivas, nacionais ou estrangeiras nos domínios mencionados na alínea a) do presente artigo;
>
> e) Promover a ligação entre o ensino e a pesquisa;
>
> f) Divulgar os resultados da pesquisa (INEP *apud* Sané, 2009, p. 70-71).

As mudanças em relação ao decreto de fundação deram ao INEP o papel de apoiar o governo na elaboração e execução das políticas da pesquisa científica, em vez de ser definido como um mero executor da política governamental, tal como rezava o decreto de 1984. Nesses termos, o INEP traduz-se num instrumento de subsídio ao Estado em matéria do desenvolvimento, devido ao papel que o estudo científico das realidades locais nacionais deveria desempenhar na construção das políticas públicas pelo novo Estado independente. Sem dúvida, essa nova formulação dá mais autonomia intelectual à instituição na sua relação com o governo; ao mesmo tempo, pode-se argumentar que essa postura de pensamento crítico como única base possível para o desenvolvimento do país marcou toda a história do INEP. A ideia de um Estado que age a partir do conhecimento da realidade do terreno em busca de um objetivo de desenvolvimento humano e igualitário é derivado do pensamento político do líder do nacionalismo guineense Amílcar Cabral (1924-1973), que defendia a ideia de que conhecimento empírico de uma realidade é a base para a realização de qualquer objetivo político (Cabral, 1976).

Para os jovens investigadores que participaram da fundação do INEP, na década de 1980, a tarefa de construir um centro de pesquisa de relevância nacional e dedicado aos temas candentes do desenvolvimento nacional se afigurava um enorme desafio. A criação da instituição atendia a três preocupações consequentes da carência de pesquisa na Guiné-Bissau, quais fossem:

- Perda do patrimônio cultural do país (documental e oral relacionado com a luta de libertação nacional);

- Inadaptação da maior parte dos estudos socioeconômico à realidade do país, visto que eram sistematicamente feitos por entidades estrangeiras;
- Fracasso nas escolhas tecnológicas, por ausência de reflexão sobre questões técnicas (Sané, 2009, p. 69).

Essas três preocupações embasaram um conjunto de objetivos pragmáticos amplos, notadamente:

1. Criação de um discurso científico nacional;
2. Criação de um fórum de discussões aprofundadas sobre problemas acadêmicos;
3. Criação de uma rede de colaboradores para trabalhos científicos;
4. Criação de relações permanentes com a comunidade científica internacional (Sané, 2009, p. 69).

Um exame crítico das realizações da Guiné-Bissau ao longo dos dez primeiros anos da sua existência como nação livre e soberana conduzia impreterivelmente à conclusão de que, no âmbito da investigação científica, o país ficava muito aquém da expectativa (Soronda, 1986, 1997). Observa-se que:

> Se é verdade que a debilidade financeira e demais carências herdadas do colonialismo tornava a investigação numa tarefa particularmente difícil, não é menos verdade que elas não podem justificar por si só – antes de mais por caracterizarem todo o sistema nacional – a inexistência, de facto, de uma política de investigação e de instrumento para sua aplicação (Soronda, 1989, p. 2).

A primeira década do percurso da fundação do INEP foi marcada por consensos e dissensos que envolviam seus quadros, mas, nem por isso, a sua construção foi minada, como observa um dos seus dirigentes, o sociólogo guineense Raúl Mendes Fernandes, em seu depoimento alusivo à comemoração dos dez anos da existência do centro:

> Os dez anos do INEP foram para mim os dos meus anos trinta. Este período de maturidade, de perda de ilusões e de

> grande mutação interior foi também de luta renhida contra as mistificações do poder. O INEP foi certamente minha única casa possível de acolhimento. Vivo nela a solidão das minhas posições e a compreensão dos colegas. Entre discussões amáveis e agressivas fomos construindo um instituto de que finalmente ninguém pode reclamar a paternidade (Soronda, 1995, p. 142).

Durante seus primeiros 16 anos de funcionamento, o INEP publicou em torno de 250 títulos a respeito dos mais diversificados aspectos da vida guineense, a partir da pesquisa científica feita por seus pesquisadores permanentes e associados, e por colaboradores esporádicos residentes no país e no exterior. A instituição contava no início do século XXI com:

> [...] mais de duas dezenas de monografias e colectâneas que cobrem temas tão variados como crioulística, história e etnologia das sociedades tradicionais da Guiné-Bissau, análise de políticas públicas, desenvolvimento, sociologia política e meio ambiente. Além destes livros, o serviço de publicações do INEP edita o *Boletim de Informação Sócio-Económica* (*BISI*), veiculando a produção dos investigadores do CESE, o *Boletim de Informação Científica e Técnica* (*BICT*), com os trabalhos dos pesquisadores do CETA, e a revista *Soronda*, de periodicidade semestral (Trajano Filho, 2002, p. 148).

A *Soronda* inicialmente acolhia contribuições das mais diversas disciplinas científicas, tanto das ciências naturais quanto das humanas. Embora o resultado dessa política editorial pudesse ser edições com conteúdos um pouco díspares, a opção por manter, inicialmente, uma única publicação periódica respondia à necessidade de circular e dar visibilidade pública à pesquisa nacional com recursos humanos e financeiros escassos. O próprio volume da produção nas mais diversas áreas não era suficiente para manter publicações de escopo mais restrito, por disciplina ou área do saber. Como os próprios diretores do INEP explicam a necessidade da *Soronda*, a carência de uma publicação de orientação científica atrelada às diversas dimensões da ciência na Guiné-Bissau apenas se podia justificar pelo estado embrionário dos interesses científicos nacionais. *Soronda*, em 1986, representava mais que

uma oportunidade[3]. O título da revista, termo crioulo de origem mandinga que significa "desabrochar, crescer", refletia o estado da pesquisa científica na década de 1980, na Guiné-Bissau. Portanto, resumia a intenção dos fundadores do INEP no que concerne à pesquisa científica no país (Soronda, 1986, 1997; Trajano Filho, 2002).

A *Soronda*, no histórico de sua publicação, teve duas séries. A primeira apareceu ao público entre 1986 e 1995. Nessa série, as edições comportam números regulares, semestrais, que se seguem de 1 a 20. A publicação da revista foi interrompida a partir dali, e retomada em 1997, ano que marcou a inauguração de uma "nova série", em que se reiniciou a numeração. De 1997 ao ano 2000 não se registrou nenhuma nova edição, sendo a publicação regular retomada em 2002, mas logo interrompida em 2004. Dessa forma, a segunda série é composta de edições que vão do número 1 ao 8 (Figueiredo, 2017). Além da sua disponibilidade para consulta física no INEP, ela também pode ser encontrada na internet, no arquivo da Casa Comum, mantido pela Fundação Mário Soares[4].

Além da *Soronda* (e mais tarde do BISI e do BICT), o INEP publicou diversos volumes, entre coletâneas, anais de congressos e obras monográficas. No âmbito dessas publicações, destaca-se a coleção Kacu Martel (termo utilizado na língua crioula da Guiné-Bissau para se referir a uma ave de família *picidae*, caracterizada pelo seu hábito de bater o bico sobre a superfície do tronco de uma árvore – no Brasil, pica-pau). Ao todo foram publicados em torno de 250 títulos, que reuniram temáticas de relevância nacional. O primeiro foi publicado em 1989, seguido de uma disparidade sequencial entre 1994, 1996, 1990 e 2001 (Sané, 2009). Para esta pesquisa, importa destacar especialmente a publicação dos trabalhos apresentados no seminário internacional intitulado A construção da nação em África: os exemplos de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe, realizado no INEP em 1989.

---

3 De toda forma, a absoluta maior parte das contribuições publicadas na *Soronda*, ao longo de toda a sua história, estava voltada para as ciências sociais e humanas. A criação posterior do BICT e do BISI pode ter contribuído para isso, mas também pode-se observar uma maior proximidade entre o modelo de debate público proposto pelos intelectuais do INEP e a prática profissional da área das humanidades.

4 Ver em: http://casacomum.org/cc/arquivos?set=e_7284#!e_7285.

A partir de sua criação, a *Soronda* iria se transformar num meio pelo qual seriam publicados os resultados da investigação dos pesquisadores permanentes e associados do instituto e do debate intelectual guineense sobre um importante conjunto de questões atrelado ao desenvolvimento na Guiné-Bissau (Soronda, 1997). Segundo Trajano Filho (2002), a revista define-se pela ausência de fronteiras rigorosas "a separar disciplinas". A "porosidade" de tais "fronteiras disciplinares" fica mais clara ainda quando se destaca a familiaridade entre as temáticas tratadas e "filiação disciplinar dos autores guineenses"[5].

Por exemplo, os dez historiadores que tiveram trabalhos publicados na *Soronda* abrangeram 13 diferentes temas, mas o trabalho dos três autores historiadores guineenses abrangem um conjunto de temas mais vasto que seus sete colegas historiadores estrangeiros. Foram os primeiros a tratar da relação entre desenvolvimento e a etnologia guineense. A história das sociedades guineenses constituiu o terceiro tema mais regular na produção acadêmica de cientistas políticos guineenses que se dedicaram a esse assunto. Na medida em que os economistas estrangeiros produziam na sua totalidade sobre a economia política e análise de políticas públicas, os economistas guineenses dedicaram suas elaborações ao tema da religião e sistemas de pensamento e sobre a história das sociedades guineenses (Trajano Filho, 2002).

Dentre o conjunto de autores guineenses, figuram como os principais intervenientes no debate Carlos Lopes, Carlos Cardoso, Diana Lima Handem e Raúl Mendes Fernandes. Isso talvez se deva ao fato de todos eles terem passado como diretores de algum dos órgãos do centro, sob a linha de orientação política do Estado dirigido pelo então presidente da República João Bernardo "Nino" Vieira, entre meados da década de 1980 e o final de década de 1990. Na altura, era ao presidente Vieira a quem o INEP tinha que submeter a pesquisa científica. Por exemplo, Carlos Lopes foi o primeiro diretor do INEP, logo depois da data de sua instituição, em 1984. Na mesma época, Carlos Cardoso também assumiu a função de diretor de CEHC; e mais tarde, passaram como coordenadores dos centros de estudos do INEP Diana Lima Handem, coordenadora do CESE, e Raúl Mendes Fernandes, coordenador do CEHC (Achinger, 1995; Mendes Fernandes, 1995; Rudebeck, 1995).

---

5 Pode-se argumentar que a "porosidade" disciplinar a que refere Trajano Filho (2002) é, de fato, característica dos Estudos Africanos de modo geral, e não uma particularidade dos pesquisadores do INEP.

Nos 20 primeiros números de *Soronda*, correspondentes, portanto, à primeira série (1986-1995), foram publicados 117 artigos, 25 notas de leitura, 17 documentos, 4 obituários e 3 editoriais. No total, a revista publicou a produção intelectual de 28 autores guineenses e 54 estrangeiros. Tomando-se apenas os artigos, os trabalhos tinham sido assinados por 27 autores guineenses e 48 estrangeiros (Trajano Filho, 2002). Sobre as demais contribuições, constata-se que:

> Dos 17 documentos publicados, nove se referem a fatos da história colonial da Guiné no período de 1861-1952, seis são textos produzidos por representantes do governo independente do país, entre os anos de 1978 e 1991, e por agentes do movimento de libertação nacional, nos difíceis anos da guerra colonial. O restante é uma miscelânea documental contendo textos tão variados [...] de conjunto de depoimentos em homenagem ao INEP, o relatório de uma comissão das Nações Unidas sobre a economia africana, entre outros. As 25 notas de leituras, assinadas por 15 autores estrangeiros e cinco guineenses, resenham 31 obras. Dentre os autores estrangeiros, sete participam somente na seção de resenhas da revista, enquanto o restante também contribui com artigos originais. Dentre os quatro guineenses, apenas um participa exclusivamente como autor de nota de leitura. Das 31 obras resenhadas, oito são de autoria de guineenses e 22 escritas por estrangeiros. Vinte e cinco obras tematizam exclusivamente algum domínio da vida social na Guiné e seis focalizam questões regionais do continente. Os quatro obituários são assinados por dois investigadores guineenses e por um senegalês (Trajano Filho, 2002, p. 149-150).

Trajano Filho faz uma análise da produção do INEP a partir do entendimento de que os estudos africanistas haviam passado por cinco vagas de teorização crítica a partir da década de 1960. A primeira tinha sido a crítica à mentalidade colonial que colocou a antropologia naquilo que ele chama de "berlinda", logo depois da independência dos países africanos. Mais recentemente, ela se manifesta como sentimento de uma "crítica às relações neocoloniais", com um forte destaque na "análise das estruturas do pensamento e

dos projetos identitários" impostos no contato histórico entre "colonizados e colonizadores que competem por hegemonia" (Trajano Filho, 2002, p. 158). A crítica ao colonialismo constituía uma das temáticas mais frequentes em *Soronda*, e, numa dada perspectiva, "a própria de razão de ser do INEP" (Trajano Filho, 2002, p. 158).

A segunda vaga assumiu a forma de crítica à economia global que, por meio de "análises de inspiração marxista" e das múltiplas "versões da teoria de dependência e do sistema mundial", evidenciaram "a fragilidade e a dependência das economias nacionais africanas" perante os países do centro (hegemônicos) e o caráter neocolonial das "relações entre os estados nacionais africanos e as metrópoles europeias" (Trajano Filho, 2002, p. 159). Igualmente, se aliaram à crítica da economia global as análises referentes ao efeito que os "programas de ajustamento estrutural" apadrinhados pelo Banco Mundial haviam tido sobre a "[...] distribuição de renda e níveis de pobreza e emprego, sobre as estratégias de reprodução dos grupos camponeses e do sector informal e ainda os estudos sobre as transições políticas para regimes de multipartidarismo" (Trajano Filho, 2002, p. 159). Tais linhas de análises são recorrentes na produção acadêmica de certos atores ligados ao INEP, em estudos com densidades amplamente variadas.

A crítica voltada para o gênero, que buscava instituir uma "nova visada e um novo entendimento do papel da mulher africana", figura como a terceira maior temática de "teorização crítica nos estudos africanistas". Portanto, esse esforço de análise tem buscado revelar e superar a dupla "violência silenciadora" que contorna a mulher africana: "[...] o silenciar das mulheres por suas próprias sociedades e pelas autoridades etnográficas masculinas" (Trajano Filho, 2002, p. 159-160).

A quarta vaga de teorização crítica expôs o quão impregnado "o discurso dos saberes sobre África" está "[...] nas relações que tradicionalmente subordinam os intelectuais africanos à academia ocidental" (Trajano Filho, 2002, p. 160).

Finalmente, a quinta vaga de teorização crítica alia-se a um conjunto de questões "pós-modernas da representação", particularmente as relações ligadas "à produção de sentido, à possibilidade de um verdadeiro diálogo transcultural". Vale destacar que essa última vaga de teorização não é oriunda dos Estudos Africanos, porém parte associada do sistema de "[...] reconfiguração do pensamento social" no círculo acadêmico ocidental, principalmente o norte-americano (Trajano Filho, 2002, p. 161).

Em própria análise, entretanto, não conseguimos identificar impacto significativo das três últimas vagas identificadas por Trajano no conjunto de produção do INEP, e particularmente nas páginas da *Soronda*.

Na esteira daquilo que vem constituindo a preocupação dos pesquisadores atentos à dinâmica sociopolítica bissau-guineense, com relação à ausência de um debate político-acadêmico sério – percebida também no próprio conjunto de produções intelectuais do INEP e na *Soronda* – sobre a questão étnica em relação às outras temáticas, Trajano Filho (2002, p. 163) estranha a forma como na Guiné-Bissau, um país habitado por "[...] 'poeiras étnicas', a crítica à tribo ou à etnia como uma unidade classificatória natural é pouco desenvolvida e a questão da etnicidade raramente é problematizada"[6]. A tendência ao silenciamento do debate sobre esse conjunto de problemáticas apontada por Trajano Filho talvez esteja na direção daquilo que vem constituindo análises críticas no meio das produções intelectuais voltadas ao contexto africano, de modo geral. O economista malawiano Thandika Mkandawire (2005) analisa que, em virtude de os nacionalistas africanos terem assumido as fronteiras coloniais, eles tiveram que encarar a realidade concreta de "nações" constituídas por uma multiplicidade de grupos étnicos e nacionalidades. O pluralismo social de África, a sua divisão em mais de mil grupos étnicos, sempre tinha sido a fonte de preocupação em termos de modernização, construção da nação, desenvolvimento e governança. Por vezes, esse pluralismo tornou-se fundamental para a análise, ao passo que em outros contextos tornou-se completamente um tabu.

Opções políticas e formação de quadros na África

Para compreender a tensão entre pluralismo e as pressões homogeneizadoras na África independente, é preciso retomar a discussão sobre os modos de imaginar a comunidade nacional diante das opções e desafios colocados pelos contextos internacionais e pela própria herança colonial, quer em termos das estruturas estatais herdadas pelos nacionalistas, quer no que diz respeito à constituição das camadas de intelectuais e técnicos que deveriam operar e transformar essas estruturas na nova fase histórica.

---

6 A expressão "poeiras étnicas" é de René Pélissier.

Conforme Mkandawire (2005), em certos países, a radicalização dos nacionalistas, por meio de lutas armadas, serviu para afastar a etnia para ainda mais longe de qualquer análise política séria. Nos Estados em que o "marxismo" tornou-se a principal ideologia, a análise exclusivamente em termos de classe se sobrepôs a quaisquer outras divisões sociais, que supostamente integravam a "falsa consciência", "inventada" pelos colonialistas ou pela pequena burguesia. Esse pode ter sido o caso, mas a "falsa consciência", não obstante subjetiva em suas origens, pode tomar para si uma presença histórica objetiva que somente pode ser desconsiderada por conta e risco de quem o faz.

Nesse ponto, o autor observa que os nacionalistas receberam aplausos da "escola de modernização", que havia considerado as identidades étnicas e o pluralismo social como "barreiras ao desenvolvimento". Se nos seus esforços conseguissem superar a cosmovisão tribal para uma visão do mundo mais nacionalista, teriam alcançado a modernização. Eles poderiam fazer uso do carisma nacionalista para simbolizar as novas nações, visando substituir crenças antiquadas da tribo que segue em direção contrária ao desenvolvimento imaginado, a partir de uma imagem de um Estado forte dirigindo uma nação internamente unida; a etnia representava nada menos que uma inimiga, por ser considerada um fator enfraquecedor do Estado devido aos conflitos que tem alimentado. O cúmulo de seus princípios recusou aos países recém-independentes sua imagem de nação reproduzida a partir do modelo europeu:

> [...] uma raça, uma língua, uma cultura. Imagens alternativas de estados-nação, multiétnicos, multiculturais ou multirraciais, nunca foram seriamente consideradas, e se consideradas foram tão manchadas pelas reivindicações do Apartheid que não tinham interesse duradouro ou simpático (Mkandawire, 2005, p. 13, tradução nossa)[7].

7 O regime segregacionista do Apartheid no sul da África baseava-se numa ideologia que soava inquietantemente familiar diante das formulações do multiculturalismo, no sentido de que advogava que as diferentes "raças" eram portadoras de diferentes "culturas", irreconciliáveis, e que cada uma delas devia trilhar seu próprio caminho civilizatório. Esse "desenvolvimento separado" deveria, ademais, ser protegido pelo Estado.

Na verdade, o desenvolvimento constituía uma questão urgente para os novos Estados africanos recém-independentes e subdesenvolvidos, que precisavam dar respostas imediatas às necessidades básicas do seu povo que se libertara de várias décadas da colonização europeia. Yves Benot (1981) relata que o socialismo africano e vários representantes do que chama de "demagogia cultural" admitiam que os países africanos precisavam ter uma infraestrutura econômica e social adequada ao "século XX industrial" e resgatar o seu "[...] atraso do ponto de vista do desenvolvimento de suas forças produtivas" (Benot, 1981, p. 349). A disputa dos regimes capitalista e socialista, observada de África, era a disputa de dois tipos de vias do desenvolvimento; tratava-se de optar por aquele que se mostrasse, localmente, mais passível de pôr em prática, e no seu âmbito próprio, que tivesse demonstrado indícios da sua capacidade para alcançar em prazos mais urgentes a meta desejada de desenvolvimento econômico e elevação geral do nível de vida da população.

Em meio a esse dilema, a primeira via (socialista) de desenvolvimento foi escolhida por certos Estados africanos, sem demora, devido ao próprio apoio histórico recebido pelos movimentos de libertação nacional africano a partir da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e seus aliados. Segundo Iba Der Thiam e James Mulira (2010), no Egito, as investidas ocidentais em desestabilização e, principalmente, a campanha franco-britânica de Suez (1956) induziram Gamal Abd Al-Nasser a receber armamento soviético. A tomada da independência pelo Marrocos, Tunísia, Sudão, Gana e Guiné, assim como a luta da Frente de Libertação Nacional (Front de Libération National, FLN) argelina, revelou golpes tão severos contra o colonialismo e o imperialismo, realizados por movimentos que em princípio não se definiam como comunistas ou socialistas, mas que ainda assim contavam com apoio do chamado "bloco oriental". Conforme Thiam e Mulira (2010, p. 977),

> [...] a imprensa soviética escrevia, em referência a este tema, que, tal como Fidel Castro em Cuba, os africanos Sékou Touré, Kwame Nkrumah, e até Modibo Keita, poderiam transcender os interesses da sua classe, a pequena burguesia nacional, e assim seguirem uma 'via de desenvolvimento não capitalista', capaz de, eventualmente, conduzir ao socialismo.

Os teóricos soviéticos haviam definido uma via não capitalista de desenvolvimento para os Estados africanos. Tal orientação, apesar de não ser

dirigida pelos "princípios do socialismo científico", não deixava de ter real "capacidade revolucionária". Segundo os dois autores,

> [...] esta via foi aquela escolhida pelas 'democracias nacionais', segundo a qual, um Estado 'autenticamente independente, anti-imperialista, anticolonialista, antiditatorial, democrata e progressista, em suas políticas internas e sociais, [constituiria] uma democracia nacional'. Em suma, aos olhos dos teóricos soviéticos, havia identidade de interesses entre o mundo socialista, os movimentos de libertação africanos e o movimento operário internacional, em luta contra o imperialismo (Thiam; Mulira, 2010, p. 977).

Foi dessa forma, portanto, que, no decorrer da década de 1960, alguns Estados africanos aproximaram-se do que denominavam uma via socialista ou revolucionária, beneficiando-se do apoio socialista internacional, no meio dos quais o Egito, o Gana, a Guiné e o Mali foram os pioneiros. Vale destacar também que alguns países não se declaravam socialistas, mas contavam com apoio soviético, chinês, cubano etc. Outros se declaravam adeptos do "socialismo africano" (ou seja, de um socialismo não marxista, supostamente derivado de aspectos civilizatórios tradicionalmente africanos) e estavam alinhados com as antigas potências e com os Estados Unidos. Era o caso do Senegal, de Léopold Sédar Senghor, e de alguns políticos do Quênia, como Tom Mboya, por exemplo. Também Julius Nyerere, primeiro presidente do Tanganica, e principalmente Kenneth Kaunda, primeiro presidente da Zâmbia, no início de seus governos, estavam mais próximos do paradigma senghoriano, aproximando-se progressivamente do bloco socialista, devido ao seu envolvimento com a libertação da África Austral. Finalmente, é preciso lembrar que China e URSS, as duas principais potências do bloco comunista, se afastaram cada vez mais a partir de 1965, a ponto de, por vezes, a China e os Estados Unidos apoiarem o mesmo grupo nacionalista num dado país em meio à luta de libertação nacional, em oposição à URSS.

O alinhamento ao projeto socialista do desenvolvimento não encerrava o fim das relações que os Estados africanos tinham com suas antigas metrópoles coloniais. Grande parte desses Estados herdara, de forma não crítica, as estruturas burocráticas coloniais, cujos lugares de proeminência eram ocupados por uma equipe de funcionários vindos, muitas vezes, de fora:

> Na realidade, a maioria dos Estados africanos independentes conservaram as instituições coloniais e modelaram-nas à imagem daquelas dos seus antigos colonizadores. Eles igualmente mantiveram (ao menos durante os primeiros anos) nos setores-chave (administração pública, polícia e exército) um quadro relativamente importante de funcionários estrangeiros oriundos, quase sempre, da antiga metrópole. Inclusive em países como Gana de Nkrumah, cujas simpatias tendiam para o mundo socialista, um número não negligenciável de quadros manteve-se operante até 1961. Tal foi igualmente o caso, durante períodos mais prolongados, em outras antigas colônias como Quênia, a Nigéria, o Senegal e a Costa do Marfim, por exemplo. Este pessoal estrangeiro, ocupantes em geral de cargos em órgãos governamentais, exercia forçosamente, sobre a orientação política dos Estados africanos independentes, uma influência, ao que tudo indica, favorável às antigas metrópoles ocidentais (Thiam; Mulira, 2010, p. 977-978).

As antigas colônias viram-se diante de muitos obstáculos para cortar as relações econômicas e comerciais com as antigas metrópoles, as quais exerciam um estreito controle, ao mesmo tempo com outras potências ocidentais, sobre as grandes instituições financeiras mundiais, como o Banco Mundial, assim como sobre as divisas usadas nos Estados africanos, "[...] as cotações das matérias-primas e os volumes das principais exportações dos Estados africanos" (Thiam; Mulira, 2010, p. 978).

Por meio dessas situações, os países socialistas tinham deparado com muitas dificuldades para reduzir a dependência de seus Estados no tocante às potências capitalistas ocidentais e esse motivo, somado a uma ação repressiva contra militantes comunistas pelos regimes no poder, explica o fato de os partidos comunistas terem mostrado grande dificuldade para se estruturar no continente. Thiam e Mulira (2010, p. 978) observam que:

> Fato ainda mais decepcionante para o mundo socialista, os Estados e os dirigentes africanos, manifestadamente interessados, em um primeiro momento, pela via socialista de desenvolvimento, invariavelmente sucumbiram à dependência vis-à-vis do mundo capitalista.

Portanto, o mundo socialista exercia o domínio de sua notável influência principalmente no campo ideológico. Certos dirigentes africanos, progressistas ou reacionários, assumiram a ideologia socialista, como "[...] fator de mobilização e união, como remédio para as sociedades tradicionalmente às voltas com dissensões étnicas e religiosas" (Thiam; Mulira, 2010, p. 980). Igualmente, os nacionalistas africanos tinham recorrido "[...] a esta ideologia para denunciar o colonialismo ocidental e sensibilizar o Ocidente pelas necessidades da África" (Thiam; Mulira, 2010, p. 980).

A análise sobre o atraso do desenvolvimento dos Estados africanos é centrada também sobre outro aspecto que não se resume apenas às relações dos Estados recém-independentes com o Ocidente ou o Leste Europeu. Ali Mazrui (2010) salienta que o *savoir-faire* inserido na África pela colonização revela uma ambivalência histórica substancial, favorecendo a emancipação ao mesmo tempo em que não contribuía para o desenvolvimento dos novos países:

> As habilidades introduzidas pelos colonizadores relacionavam-se essencialmente com a comunicação; e o domínio das novas fórmulas de comunicação, escrita e oral, efetivamente facilitou a descolonização. Entretanto, os colonizadores não souberam eficazmente transmitir as técnicas de produção. Foi justamente neste sentido que o sistema educacional e de formação, herdado da época colonial, não logrou êxito em promover um verdadeiro desenvolvimento nos 'territórios' africanos (Mazrui, 2010, p. 1113).

O historiador nigeriano Adiele Eberechukuwu Afigbo (2010), por seu lado, salienta que, apesar de a educação ocidental ter sido levada para a África pelos europeus, ela não se proliferou por mérito de suas instituições oficiais. Na verdade, a transformação educacional na África tinha sido fruto de três grupos de interesses: "[...] as missões cristãs, os governos coloniais e as iniciativas africanas locais, por ordem decrescente de importância" (Afigbo, 2010, p. 570).

Interessa-nos apenas debruçar sobre os dois primeiros grupos. Em relação ao primeiro, Afigbo (2010) sublinha que as missões cristãs tomavam a escola como uma "instituição-chave", visto que tal era o mecanismo útil de doutrinação e de instituição de congregações aptas a se revitalizarem no propósito de assegurar a "sobrevivência do cristianismo", depois da "partida dos missionários brancos". Conforme o autor, "[...] a instrução e a evangelização estavam de tal

modo interligadas que, em muitas regiões da África, um missionário erguendo a sua tenda era sinônimo de criação de uma escola" (Afigbo, 2010, p. 572).

Concernente ao segundo grupo, ele observa que os administradores locais esperavam que a escola formasse o pessoal de que necessitavam para ocupar os níveis subalternos da burocracia, para "[...] criar as condições políticas, econômicas, sociais e morais que permitissem aos europeus explorar ao máximo possível os recursos ainda tão pouco utilizados do continente" (Afigbo, 2010, p. 572). Para isso, não se agradavam apenas com a edificação e administração de escolas especialmente leigas: por meio de subsídios, igualmente auxiliavam o "esforço educacional das missões". Além do mais, "as estruturas políticas por elas estabelecidas" possibilitavam às missões adentrar no interior do continente, sem temer "pela segurança de seus agentes". Ele conclui que "[...] as escolas oficiais leigas eram necessárias principalmente para a extensão da educação ocidental a numerosas regiões islamizadas da África, onde eram temidas violentas reações muçulmanas caso não se concordasse em limitar a atividade missionária" (Afigbo, 2010, p. 572).

No entanto, as potências coloniais não conseguiram formar os africanos para as técnicas empregadas nas diversas atividades econômicas da economia colonial, integradas às redes de produção e circulação globais. Nessa perspectiva, o sistema colonial mostrou-se inapto em assegurar o desenvolvimento da África. Mazrui (2010, p. 1115-1116) observa que:

> As técnicas agrícolas permanecem, à época e em larga escala, rudimentares, as usinas são obrigadas a importar mesmo um simples parafuso, as barragens encontram-se frequente deterioradas e as máquinas entram em pane, por falta de peças de reposição. A capacidade da indústria africana em explorar os recursos minerais do continente é de irrisória. Inclusive a sua capacidade de extração destes minerais, sem recurso ao equipamento, aos conhecimentos e à organização, fornecidos pelo estrangeiro, revela-se espantosamente limitada. A África retira do seu solo recursos minerais que ela raramente sabe transformar, além de importar bens de consumo cuja produção não lhe é facultada.

Constata-se que a África tinha entrado na nova era da independência com um nível de subdesenvolvimento notável no que refere à capacidade,

relativamente ao que ela havia mostrado em relação ao instrumento produtivo: "[...] um abismo separava as suas novas instituições pós-coloniais e a sua capacidade em utilizá-las de modo eficaz" (Mazrui, 2010, p. 1116).

O seu primeiro obstáculo era o capitalismo ineficaz, herança do período colonial. A África assumiu hábitos de consumo ocidental sem, contudo, entender as técnicas de produção; ela absorveu os gostos dos ocidentais, sem, no entanto, obter suas capacidades; a África "[...] urbanizou-se, sem industrializar-se; ela herdou a avidez capitalista, sem aprender a disciplina capitalista" (Mazrui, 2010, p. 1116). Essa postura, que tem sido retroalimentada pelas próprias instituições acadêmicas africanas, é lida também de seguinte forma:

> A universidade africana foi concebida principalmente como uma correia de transmissão para a alta cultura ocidental, em vez de uma oficina para a transferência de altas habilidades ocidentais. As universidades africanas se tornaram o berçário de uma aristocracia intelectual negra ocidentalizada. Graduados de Ibadan, Dakar, Makerere adquiriram gostos sociais ocidentais mais prontamente do que habilidades organizacionais ocidentais. Eles se viram mergulhados em padrões de consumo ocidental, em vez de em técnicas de produção ocidentais (Mazrui *apud* Mkandawire, 2005, p. 33, tradução nossa).

Para Ali Mazrui (2010, p. 1117), após a África ter conquistado a sua independência, as relações entre os modelos de governo e visões de desenvolvimento econômico tinham variado consoante as seguintes e análogas condições: "a dimensão do setor público, o papel do Estado, a eficácia dos poderes públicos", assim como a "representatividade e a equidade (a legitimidade) do governo".

A primeira condição tem a ver não só com a "dimensão do corpo administrativo", mas, do mesmo modo, com "aquela dos organismos paraestatais". A segunda condição está ligada ao "papel do Estado na economia", bem como o carácter das "suas funções". A terceira condição refere-se à capacidade dos funcionários, "[...] à eficácia, e também à maior ou menor racionalidade do comportamento dos poderes públicos" (Mazrui, 2010, p. 1117-1118). A quarta condição atrela-se à natureza democrática e representativa do governo ou à inexistência da "democracia e da representatividade" (Mazrui, 2010, p. 1118).

Vale destacar que, na África pós-colonial, a representatividade é mensurada consoante parâmetros "étnicos" e não eleitorais. "A aritmética da representação étnica" tinha contribuído, frequentemente, para abranger os "membros dos outros grupos étnicos", quer eles sejam ou não "agentes beneficiários do regime político" (Mazrui, 2010, p. 1118). Os governos são vistos parcialmente "representativos" na justa dimensão de sua "composição étnica, aquela da população". Na Nigéria, a partir da guerra civil, essa regra de "representatividade" é frequentemente reproduzida "sob a nomenclatura 'carácter federal' da nação" (Mazrui, 2010, p. 1118). O processo da representatividade étnica tendeu a ampliar as dimensões dos organismos governamentais e administrativos, além de ter sido verificado "[...] um 'inchaço' nos efetivos da função pública e dos serviços paraestatais, com vistas a assegurar o sutil equilíbrio exigido pela aritmética da representatividade étnica" (Mazrui, 2010, p. 1118).

No pós-independência, a corrupção no desempenho do poder político, possivelmente, ganhou o aspecto de uma "privatização do Estado". Podia haver uma privatização em benefício de uma etnia, em ocasiões em que, apesar da representatividade étnica, um grupo específico exerceu o monopólio "[...] nas atividades públicas ou deteve parte considerável destas últimas, à imagem do realizado pelos nubi em Uganda, sob Idi Amin" (Mazrui, 2010).

Podia também se verificar a privatização em favor de uma dinastia, na medida em que um indivíduo e seu mais restrito círculo familiar monopolizavam os "recursos e os símbolos do Estado, à imagem do imperador da África Central, Jean-Bedel Bokassa, que literalmente ensaiou fundar uma dinastia". No meio de uma "confusão generalizada", podia haver uma "privatização anárquica" em situações em que a "busca desenfreada, por privilégios e lucros" provocava a "dissipação do poder de ação e da riqueza na esfera pública", cujo retrato era a Nigéria, perante Shehu Shagari e principalmente depois de 1981 (Mazrui, 2010, p. 1119).

Segundo Mkandawire (2005), os poucos nacionalistas que haviam permanecido no poder transformaram-se em tiranos que perderam toda a legitimidade política de que gozavam anteriormente. Os militares que assumiram o poder por via de golpes de Estado (patrocinados no mais das vezes pelas antigas potências coloniais) não foram capazes de lidar com os desafios políticos colocados à construção da nação no pós-independência.

Mazrui (2010, p. 1119) observa que:

> No domínio político, os piores males que ameaçam a África, desde a sua conquista da independência, são a tirania, por um lado, e a anarquia, por outro. [...]
>
> No domínio econômico, os piores males que pairam sobre a África são a dependência e o declínio. A dependência representa uma diminuição nas capacidades de autonomia; o declínio consiste em uma redução nas capacidades de desenvolvimento.

A década de 1990 não pareceu registrar mudanças, quer no domínio econômico, quer no campo sociopolítico. A África desses anos pode ser caracterizada como um campo sinalizado por crise econômica e política, por tensões e conflitos, como pela tendência intelectual que ficou conhecida como "afropessimismo". Por outro lado, também podiam ser observados movimentos de renovação, em especial nos processos de democratização e num amplo interesse pelo respeito aos direitos humanos (Wondji, 2010).

No que diz respeito aos sinais de retrocessos, observa-se que as estratégias de desenvolvimento nacionalista foram, por fim, derrotadas, na medida em que as economias foram privatizadas, abertas e regularmente condicionadas por iniciativas políticas de fora do continente (Mkandawire, 2005). A própria transição política para o multipartidarismo também foi consequência, em parte, das mudanças econômicas impostas por essas iniciativas políticas, os Planos de Ajustamento Estrutural.

Ainda na década de 1970, a subida do preço das matérias-primas e o fluxo dos petrodólares deram possibilidade aos dirigentes dos países do "terceiro mundo", particularmente aos líderes africanos, de subvencionar programas de desenvolvimento cujo resultado revelar-se-ia insignificante no plano geral da vida das populações. No entanto, depois dos dois choques dos preços internacionais do petróleo, ocorridos respectivamente em 1973 e 1979, que sacudiram a economia mundial, a recessão industrial causou uma descida nas cotações das matérias-primas. A década de 1980 foi assinalada por uma queda geral dos preços de *commodities*, da qual a África foi a principal vítima, em consequência das suas persistentes fragilidades estruturais ao subvencionamento da sua economia, com a notável exceção da África do Sul (Wondji, 2010).

Durante a década de 1990, o desempenho econômico da África mostrava-se ainda desalentador e o Produto Interno Bruto (PIB) permanecia

abaixo do nível alcançado em 1980. A pobreza representava uma epidemia no continente, estava um pouco ligada ao aumento demográfico calculado em 2,8% em 1996, taxa superior ao crescimento da produção agrícola, de 2,2% ao ano. Wondji (2010, p. 1135) aponta que:

> Na África, 60% da população vive em total indigência e entre os 48 PMA (países menos desenvolvidos) catalogados no mundo, 33 são africanos. A África não se beneficia se não com 5% do fluxo total de investimentos estrangeiros diretos (ou seja, 110 bilhões de dólares norte-americanos, em 1996), aportes que, no continente, concentram-se na África do Sul, no Egito, no Marrocos e na Nigéria, além de ser alarmante a queda da ajuda pública ao desenvolvimento.

A dívida da África equivalia a 265% das suas receitas de exportação em 1990, o que a tornava o continente mais endividado *per capita*. O serviço da dívida permanecia em cerca de 20% das receitas de exportação para grande parte dos países e, para alguns, superava 30%. Ademais, a partir do declínio global do "comunismo real" e do emprego do liberalismo em esfera mundial, o continente deixava de ser um desafio estratégico para os líderes do mundo ocidental. Durante a década de 1990, assistiu-se a um autêntico descrédito internacional do continente africano, no qual "as experiências do desenvolvimento importadas" tinham-se "desdobrado em trágicos impasses" (Wondji, 2010, p. 1135). Em virtude de não ter conseguido colocar-se decisivamente "como um ator eficiente no sistema econômico mundial", a África, atormentada "pelas suas crises políticas e pela fraqueza de seus resultados econômicos", via-se ainda mais "abandonada" (Wondji, 2010, p. 1135). A esse estado de coisas somava-se uma "nova corrente de pensamento: 'o afro-pessimismo'" (Wondji, 2010, p.1135).

Na busca pela superação dos obstáculos à economia dos Estados africanos, várias iniciativas foram tomadas pelos governantes africanos pós-coloniais. A esse respeito, Wondji comenta o seguinte:

> As dificuldades ligadas ao tratamento da dívida interna e externa, assim como a crise das finanças públicas, conduziram os dirigentes africanos a solicitarem o concurso das instituições de Bretton Woods – o Fundo Monetário

> Internacional (FMI) e o Banco Mundial – as quais viriam a substituir empreendedores estrangeiros. Através dos programas de ajuste estrutural (PAE), estas instituições tentaram redinamizar as moribundas economias africanas. Estes PAE correspondem a processos de estabilização mediante o restabelecimento dos equilíbrios macroeconômicos internos e externos, ligados à implementação de programas de reformas estruturais. Partidário da liberalização das economias africanas, o FMI tem como objetivo livrar o Estado da gestão econômica em proveito do setor privado e a sua política traduz-se por um conjunto de medidas: redução dos gastos públicos, afetando especialmente os serviços sociais; realização de políticas setoriais, em favor da iniciativa privada; diminuição dos efetivos da função pública, julgados excessivos; congelamento das contratações, etc. Qualquer empréstimo de capitais aos Estados encontra-se, desde logo, submetido à negociação de acordos condicionais com o FMI. No decorrer dos anos 1990, a quase totalidade dos países africanos engaja-se neste processo de estabilização e austeridade (Wondji, 2010, p. 1135-1136).

Tais programas de austeridade traduziam-se, nesses países manifestamente pobres, por uma desestabilização econômica e social, pelo aumento do desemprego e por uma deterioração nas condições de vida de tais populações, sobretudo, das cidades, nas quais alargavam-se sistemas de "inclusão e marginalização social" (Wondji, 2010). Na verdade, o emprego dos programas de ajustamento estrutural não trouxe mudanças como esperado, a não ser a proliferação de climas de insatisfação e de paralisações, sem contar com os seus trágicos impactos em várias dimensões (como saúde, alimentação e educação), conforme explica Wondji (2010, p. 1136):

> A aplicação das medidas dos PAE provoca numerosas desordens: descontentamentos, greves de trabalhadores e estudantes, operações cidades-mortas, estes processos conferem o ritmo da vida nas cidades africanas dos anos 1990 (Camarões, Quênia, Togo, Zaire [atual República Democrática do Congo], etc.). [...] A UNICEF constatou que, em cada grupo de dez países submetidos a programas

> de ajuste estrutural, seis registraram uma baixa do nível nutricional e um crescimento das doenças transmissíveis e cinco conheceram uma regressão no âmbito educacional. É impossível, neste contexto, passar em silêncio frente ao drama da pandemia da AIDS, a qual encontrou nas condições de vida dos africanos um terreno fértil e de predileção. A despeito das consideráveis disparidades existentes, de país a outro, a AIDS tornou-se, em menos de um decênio, uma dentre as primeiras causas de óbito junto ao indivíduo adulto, na faixa etária de quinze a quarenta e cinco anos. Não é menos verdadeiro que o paludismo permanece como a principal causa de mortalidade no seio das populações africanas.

Os impactos da crise arruinavam a juventude africana, principalmente aquela que frequentava a escola e a universidade, para qual a década de 1990 representava uma interrogação. As políticas de ajuste estrutural limitavam a seleção do pessoal administrativo (funcionários), consequentemente, dos professores, em um continente marcado por um *boom* escolar, estimulado por um aumento demográfico. Por todo lado, as famílias viviam "do quebra galho", e a escola estava vitimada por causa da sobrevivência (Wondji, 2010). Conforme esse autor,

> [...] na África negra, onde apenas 2% dos jovens alcançam o ensino superior, as condições de trabalho dos estudantes são deploráveis e alimentam ininterruptamente movimentos estudantis de contestação, os quais desestabilizam o sistema universitário em razão do fechamento de universidades e como consequência dos anos de não funcionamento destas instituições, os anos brancos (Costa do Marfim, Quênia, Senegal, Níger, Gabão e, recentemente, o Burkina Fasso). Símbolo do saber, aposta dos poderes, concentração das contradições de uma sociedade em crise, a universidade africana resume o impasse de uma África devastada pelo serviço da dívida, de um continente no qual a falência dos sistemas educacionais reserva o mercado do saber a alguns privilegiados, agravando deste modo as desigualdades sociais (Wondji, 2010, p. 1136-1137).

No que refere às mulheres, também sacrificadas pela aplicação dos programas de ajuste estrutural, elas representam um maior número da população e formam os grupos mais frágeis em termos econômicos. Devido à crise da economia, a qual também corresponde a uma crise social, as mulheres estão na vanguarda da luta pela superação de sacrifícios da vida cotidiana do núcleo familiar, sempre à custa do setor informal, especialmente e ativamente dominado por elas. Em um mercado de trabalho arruinado pela crise, em que a taxa de desemprego urbano aproximava-se de "18%, contra 10% em 1970, as suas estratégias de sobrevivência individual", já revelavam "seus limites, alimentando a delinquência e a prostituição" (Wondji, 2010, p. 1137). E o ambiente político continua um espaço tão somente masculino:

> Além dos obstáculos estruturais de ordem cultural e social, histórico e legislativo, entraves conjunturais limitam a participação das africanas na vida política. Elas não são representadas além de 8% nas instâncias decisórias no topo da hierarquia do Estado (Wondji, 2010, p. 1137).

Se os primeiros períodos da década de 1990 assistiram o fim das guerras de libertação nacional, com a independência da Eritreia, da Namíbia, e a chegada ao poder da maioria negra na África do Sul, bem como a abolição do sistema de *Apartheid*, as guerras que destruíram certos países africanos no decurso desses anos, por seu lado, eram de outro caráter (Wondji, 2010). A esse respeito, o autor comenta o seguinte:

> São guerras civis nascidas em consequência de problemas econômicos e políticos, frequentemente cristalizados em confrontos étnicos, culturais e religiosos: os massacres coletivos perpetrados no Burundi e em Ruanda, as sangrentas matanças na Argélia, os mortíferos enfrentamentos na Libéria e em Serra Leoa continuam a alimentar a imprensa e as mídias com as suas notícias macabras. Alguns movimentos separatistas hesitantes ou resolutos (Casamance, Comores, Sudão), reivindicações identitárias (problema tuaregue, no Mali e no Níger), disputas fronteiriças (Camarões / Nigéria), estas questões completam o quadro das crises africanas (Wondji, 2010, p. 1139-1140).

Todavia, a conquista do poder pela Aliança das Forças Democráticas pela Libertação do Congo (AFDL), de Laurent-Désiré Kabila, no antigo Zaire, atolado havia sete anos em uma transição democrática comprometida, emergia como o maior acontecimento político na África ao longo do ano de 1997. Seguramente porque, pela primeira vez depois do fim da Guerra Fria, uma crise africana de grande dimensão seria totalmente solucionada pelos africanos, particularmente os da África Central, Oriental e Austral. E o espírito otimista, revelado pelos chefes de Estado na diretoria da Organização da Unidade Africana (OUA), em junho de 1997, ao referirem o "renascimento", afastava os africanos do "afropessimismo" ocidental (Wondji, 2010).

Em suma, percebe-se que a tendência dos Estados africanos pós-coloniais em inibir o debate em torno da questão étnica em detrimento do desenvolvimento nacional não produziu o efeito desejado. Os quadros dos acontecimentos políticos nacionais dos diversos países africanos, analisados por diversos autores anteriormente tratados, revelam que a etnicidade tem sido um fenômeno sempre presente, que precisa ser reconhecido, tratado e conjugado à nação. Percebe-se também que o desenvolvimento, ditado por organismos financeiros internacionais por meio dos seus programas de ajustamento estrutural, no lugar de dar respostas às necessidades urgentes das populações africanas, gerou crises econômicas e sociais, que despertaram ondas de protestos de diferentes segmentos sociais no continente.

No que refere à Guiné-Bissau, em particular, constata-se que o debate sobre nação e desenvolvimento ocupa um lugar de destaque no conjunto de produções intelectuais do INEP e da *Soronda*, identificados nos trabalhos dos seus principais intervenientes, nomeadamente Carlos Cardoso, Carlos Lopes, Diana Lima Handem e Raúl Mendes Fernandes, cujas reflexões acadêmicas transitam entre vários temas que retratam os diferentes períodos históricos da Guiné-Bissau, pensando, em parte, a nação e o desenvolvimento no país.

Considerações finais

Por ser a Guiné-Bissau um dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP) que mais fragilidade institucional e violência tem vivenciado, e enfrentado vários conflitos no pós-independência, o debate sobre nação e desenvolvimento é de extrema importância, na medida em que pode trazer

contribuições que proponham uma reflexão sobre o modelo de Estado-nação e o próprio desenvolvimento que se pretende para o país, visto que, no contexto africano, em geral, tem-se percebido uma complexa relação entre a etnicidade e a política, e as tensões entre a pretensa construção de um Estado baseado no princípio de unidade nacional e as dinâmicas étnicas e nacionais.

Quanto à importância, particularmente, do debate contemporâneo sobre nação, compartilhamos a perspectiva do sociólogo moçambicano Sérgio Baleira (2001), que chama a atenção de que, na atualidade, um problema que deve merecer um esforço de compreensão é a relevância que o debate sobre a nação vem ganhando na agenda de discussões no campo das ciências sociais e outras esferas públicas, como na imprensa, no circuito intelectual, bem como nos espaços sociais comuns.

Neste capítulo, traçamos um breve histórico sobre a fundação do INEP, fruto de esforço mesclado com a coragem de um grupo de jovens intelectuais guineenses, inconformados com o estado de atraso do país em matéria de estudo e investigação científica na Guiné-Bissau. Mesmo com limitados recursos financeiros, conseguiram fundar uma instituição de grande prestígio e que conquistou seu reconhecimento nacional e internacional por meio da publicação de resultados de pesquisas feitas por seus investigadores internos e externos. Ao longo de seu desenvolvimento institucional, muito contribuiu para o avanço do debate científico nacional e assessoria ao Estado guineense, em matéria de elaboração e execução de políticas de interesse nacional. Os trabalhos publicados em suas coleções e na *Soronda* (criada mais tarde como espaço privilegiado de divulgação de trabalhos científicos da instituição) demonstram o papel importante do INEP e seus pesquisadores, nacionais e estrangeiros, no debate sobre construção da nação e desenvolvimento da Guiné-Bissau (Augel; Cardoso, 1996; Koudawo, 2001; Koudawo; Karibe Mendy, 1996). Destacamos seus principais temas e principais intervenientes do debate. Apontamos a carência do debate sobre a etnicidade observado no conjunto de produções intelectuais, quer do centro, assim como da revista em detrimento do tema desenvolvimento.

Portanto, mesmo nos países em que prevalecia a ideologia do marxismo, a questão de classe dominou a agenda do debate em detrimento das outras heterogeneidades étnicas existentes no continente, visto que a etnicidade era encarada como empecilho ao desenvolvimento e, ao mesmo tempo, entrave à construção da unidade nacional (que encontrou na ideologia socialista um terreno fértil para seu fortalecimento, pensada pelos nacionalistas como a

possível cura para os problemas de divisões, observadas no campo étnico e religioso). Entretanto, apesar de o Estado colonial ter criado as primeiras instituições de ensino no continente africano, percebe-se que o tipo de formação escolar oferecida aos africanos era de caráter básico. Ou seja, a formação de quadros de nível médio que iriam lidar com funções de baixo escalão nas estruturas burocráticas, permitindo que o projeto colonial pudesse maximizar a exploração de recursos disponíveis nas então colônias africanas.

Referências

ACHINGER, Gertrurd. O meu INEP. *Soronda*: revista de estudos guineenses, série I, n. 19, p. 131-137, 1995.

AFIGBO, Adiele Eberechukuwu. Repercussões sociais da dominação colonial: novas estruturas sociais. *In*: BOAHEN, Albert Adu (ed.). *África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2. ed. Brasília, DF: UNESCO, 2010. (História geral da África, VII). p. 567-589.

AUGEL, Johannes; CARDOSO, Carlos. *Transição democrática na Guiné-Bissau e outros ensaios*. Bissau: INEP, 1996. (Kacu martel, 10).

BALEIRA, Sérgio. Nações concorrentes: estratégias de construção da identidade. *In*: FRY, Peter (org.). *Moçambique*: ensaios. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001. p. 157-179.

BENOT, Yves. *Ideologias das independências africanas*. Luanda: INALD, 1981. 1 v.

CABRAL, Amílcar. Partir da realidade do nosso país: ser realista. *In*: CABRAL, Amílcar. *Unidade e luta*: a arma da teoria. Compilação: Mário de Andrade. Lisboa: Seara Nova, 1976. v. 1, p. 130-146.

FIGUEIREDO, Fábio Baqueiro. *Projetos de nação e investigação acadêmica*: as revistas Estudos Moçambicanos e Soronda: revista de estudos guineenses: 01/09/2017 a 31/07/2018. São Francisco do Conde: Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 2017. Projeto de pesquisa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – Edital PROPPG 03/2017 PIBIC UNILAB/CNPq.

KOUDAWO, Fafali. *Cabo Verde e Guiné-Bissau*: da democracia revolucionária à democracia liberal. Bissau: INEP, 2001. (Kacu martel).

KOUDAWO, Fafali; KARIBE MENDY, Peter Michael. *Pluralismo político na Guiné-Bissau*: uma transição em curso. Bissau: INEP, 1996.

MAZRUI, Ali A. O horizonte 2000. *In*: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (ed.). *África desde 1935*. Brasília, DF: UNESCO, 2010. (História geral da África, 8). p. 1095-1131.

MENDES FERNANDES, Raúl. Dez anos do INEP. *Soronda*: revista de estudos guineenses, Bissau, série I, n. 19, p. 142-143, 1997.

MKANDAWIRE, Thandika. African intellectuals and nationalism. *In*: MKANDAWIRE, Thandika (ed.). *African intellectuals*: rethinking politics, language, gender and development. New York: Zed Books, 2005. (Africa in the New Millennium). p. 10-51.

RUDEBECK, Lars. Há dez anos atrás. *Soronda*: revista de estudos guineenses, Bissau, série I, n. 19, p. 126 -129, 1995.

SANÉ, Samba. A contribuição do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa da Guiné-Bissau para a Sustentabilidade Científica e o Desenvolvimento. *Revista de Administração*, Frederico Westphalen, RS, v. 9, n. 14, p. 65-96, 2009. Disponível em: http://revistas.fw.uri.br/index.php/revistadeadm/article/download/911/1378. Acesso em: 23 jun. 2019.

SORONDA: revista de estudos guineenses. Bissau: série I, n. 1, 1986.

SORONDA: revista de estudos guineenses. Bissau: série I, n. 19, 1995.

SORONDA: revista de estudos guineenses. Bissau: série I, n. 7, 1989.

SORONDA: revista de estudos guineenses. Bissau: série II, n. 1, 1997.

THIAM, Iba Der; MULIRA, James. A África e os países socialistas. *In*: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (ed.). *África desde 1935*. Brasília, DF: UNESCO, 2010. (História geral da África, VIII). p. 965-1001.

TRAJANO FILHO, Wilson. Soronda e a produção intelectual no INEP. *Soronda*: revista de estudos guineenses, Bissau, série II, n. 5, p. 143-172, 2002.

WONDJI, Christophe. Posfácio: cronologia da atualidade africana nos anos 1990. *In*: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (ed.). *África desde 1935*. Brasília, DF: UNESCO, 2010. (História geral da África, 8). p. 1133-1141.

CAPÍTULO 10

A historiografia das narrativas autobiográficas na África Austral[1]

um debate transnacional

IGOR DE CARVALHO GONÇALVES DA COSTA

Há cerca de 30 anos, inúmeras obras memorialísticas têm sido publicadas sobre os conflitos na África Austral, mostrando o ponto de vista dos sujeitos que participaram das lutas de libertação e das guerras civis, seja recorrendo a armas, seja na montagem da estratégia política e diplomática que tem sustentado regimes em Angola, Namíbia, África do Sul, Zimbábue e Moçambique. Por outro lado, os conflitos e a disputa de poder deixaram um mosaico de perdedores, dissidentes e ressentidos que também se utilizaram da divulgação de suas histórias de vida para contestar a "história oficial"

1 Este capítulo é um dos frutos de minha pesquisa de doutorado sobre as memórias das guerras na África Austral durante as décadas de 1970 e 1990, em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), sob a orientação do prof. dr. Valdemir Zamparoni, com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb).

emitida pelo Estado. Além disso, os efeitos dessas tensões transbordaram o continente africano, sendo o caso de Cuba aquele que melhor exemplifica essa tendência, na medida em que o legado do "projeto africano" é usado politicamente pelo Estado, assim como é base substantiva das críticas dos setores anticastristas.

A historiografia demorou um pouco para se atentar para essa continuidade dos conflitos por meio da publicação de relatos de vida. Há a exceção da África do Sul, onde o debate específico sobre memórias do contexto do Apartheid se tornou mais público em decorrência da Comissão da Verdade e Reconciliação. Os trabalhos acadêmicos sobre essas disputas de narrativas são ainda incipientes e têm privilegiado o recorte nacional, apesar da incontornável menção ao contexto histórico transnacional, como fizeram em artigo Darch e Hedges (2021), no caso moçambicano, e Luise White (2021) em relevante livro sobre o Zimbábue. No entanto, como destaca Marcel Detienne (2004, p. 56-58), é possível comparar para além de sociedades vizinhas e limítrofes, e, além de temas, é possível construir dados comparáveis "[...] a partir do momento em que foi descoberto um traço significativo, uma atitude mental (escolher, rejeitar…), tal traço, tal atitude fazem parte de um conjunto, de uma configuração".

Esta pesquisa, focada em relatos de memória, está em linha com pesquisas recentes que vêm apontando a relevância do fator transnacionalidade na história das lutas de libertação da África Austral. Até pouco tempo atrás, as abordagens muito centradas na chamada Guerra Fria tendiam a supor que os agentes africanos aderiam de forma mais ou menos intacta e hierárquica aos interesses e ideologias das grandes potências, deixando de lado as histórias dos movimentos de libertação perdedores, dos dissidentes, das agendas que não eram nacionais, além das categorias de pessoas, como migrantes por trabalho e refugiados, que não adotaram identidades pertinentes para a luta de libertação (Alexander *et al*., 2020; Gleijeses, 2013). Entre os confrontos políticos decorridos em contextos africanos, a disputa pela memória das lutas de libertação e das guerras civis ocupou um papel de destaque, em particular na África Austral. Pesquisas recentes demonstraram como o lado tomado pelos sujeitos durante os conflitos que precederam a chegada ao poder do partido nacionalista vencedor pode ser definidor para a distribuição de direitos, reconhecimento e recursos econômicos (Metsola, 2019). Esses processos de luta pela memória são um prosseguimento dos assuntos mal-ajambrados depois que os conflitos armados que entrelaçaram Angola, Namíbia e África do Sul, Zimbábue e Moçambique e Cuba silenciaram, nas últimas décadas do século XX. Um ponto de partida possível

para a explicação dessas dinâmicas foi a desarticulação do regime salazarista, em Portugal, associado ao crescimento dos partidos nacionalistas em suas maiores colônias africanas e nos territórios vizinhos controlados por regimes de segregação racial, além da militarização da África do Sul.

Em Moçambique, ao contrário de Angola, não houve resistência substantiva ao regime político conduzido pela Frente Nacional de Libertação de Moçambique (Frelimo) até o início da década de 1980[2]. No entanto, na fronteira a oeste, a União Nacional Africana do Zimbábue (Zanu) utilizava as zonas de guerrilha da Frelimo para se esquivar das tropas rodesianas que historicamente se relacionavam com os portugueses[3]. Há de se notar a crença, na elite das tropas rodesianas, que os africanos treinados pelos portugueses para a manutenção do poder em Angola, os chamados Flechas, seriam os melhores soldados e com melhor precisão de tiro (White, 2021). O governo de Ian Smith se preocupou em estender o conflito dando suporte à Resistência Nacional Moçambicana (Renamo), levando o governo de Moçambique a apoiar uma guerra de guerrilhas, além de sanções econômicas que, embora importantes para a sucessão política no Zimbábue, trouxeram danos econômicos[4] (Minter, 1998).

A partir de 1975, quando houve a independência, Angola viveu uma guerra civil que colocou em lados opostos o Movimento Popular para a Libertação

---

2 Em Moçambique, a principal organização é a Frelimo, a Frente de Libertação de Moçambique, que teve oposição da Renamo, a Resistência Nacional Moçambicana. Os movimentos de libertação do Zimbábue foram a União Popular Africana do Zimbábue (Zapu) e a União Nacional Africana do Zimbábue (Zanu).

3 O Zimbábue passou por muitas mudanças políticas no século XX. A Rodésia do Sul foi colônia britânica a partir de 1888. Fez parte da Federação Centro-Africana, um estado semi-independente da Coroa Britânica, de 1953 a 1963, junto à Rodésia do Norte e à Niassalândia, até que uma declaração unilateral e não reconhecida de independência pela minoria branca, em 1964, levou ao poder Ian Smith, fundando a República da Rodésia. Entre 1978 e 1979, aconteceram outras mudanças de sistema e forma de governo, até que em 1980 houve o reconhecimento da sua independência, como Zimbábue, sob a liderança de Robert Mugabe.

4 Os sul-africanos não tiveram participação militar direta em Moçambique, mas o seu poio militar à Renamo alimentou o conflito que só teve um cessar-fogo em 1992. As memórias ligadas à Frelimo e à Renamo possuem divergências que contaminam a historiografia, de forma que a própria nomeação da guerra segue em disputa: a maioria dos analistas considera que houve uma "guerra de desestabilização" apoiada em nome do regime racista, enquanto outros consideram que houve uma "guerra civil". Recentemente há os que optam pela acepção supostamente neutra de "guerra dos dezesseis anos" (Vaz, 2012).

de Angola (MPLA), no governo, e alinhado à Cuba e à URSS, e a União para a Independência Total de Angola (UNITA), concentrada nas províncias próximas da fronteira com o sudoeste Africano (atualmente Namíbia), apoiada pelos norte-americanos e principalmente pela África do Sul[5]. Os conflitos se estenderam até 2002, com breves períodos de paz, sendo que, até 1988, houve o apoio militar direto sul-africano à UNITA, além do uso das suas Forças de Defesa (SADF) em uma série de incursões em Angola, com o objetivo de enfraquecer o MPLA e a Organização Popular do Sudoeste Africano (SWAPO) – movimento que lutava pela independência da Namíbia. Ambos eram aliados do Congresso Nacional Africano (ANC), a principal organização negra de oposição à minoria branca, que mais tarde subiria ao poder com Nelson Mandela.

Todos esses movimentos se inter-relacionavam com a mudança da política internacional que ocorreu na África do Sul com a chegada, em 1978, do então ministro da defesa P. W. Botha à posição de primeiro-ministro. A chamada "Estratégia Nacional Total", por ele inaugurada, partia do princípio de que os confrontos de baixa intensidade que o Estado adotara desde a retirada de Angola, em 1975, tinham fracassado, e que o direito à "autodeterminação da nação branca" era inviolável. Dessa forma, Pretória espalhou pela região um estado de beligerância que incluía desde operações secretas até uso de forças especiais, que incorporavam recrutas negros e brancos (Minter, 1998).

Essa fase do conflito terminou em Angola, na batalha de Cuito Cuanavale, na província de Cuando Cubango, entre 1987 e 1988, quando, com apoio militar cubano, foi possível defender a localidade sitiada de Cuito Cuanavale e expulsar definitivamente a SADF de Angola. As tropas militares sul-africanas recuaram, mesmo que nunca oficialmente tenham assumido a derrota. De qualquer forma, os acordos diplomáticos transformaram a região, embora seu legado ainda seja alvo de disputas. Do lado sul-africano, a guerra havia se tornado cada vez mais impopular. Isolados internacionalmente e vivendo conflitos sociais e raciais relacionados à segregação e às queixas pela

5 Após a independência, em Angola, o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) foi liderado por Agostinho Neto e depois por José Eduardo dos Santos, e rivalizou com a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA), liderado por Jonas Savimbi. O Congresso Nacional Africano (ANC) foi a principal organização nacionalista da África do Sul, perseguida pelas Forças de Defesa Sul-Africanas (SADF). Na Namíbia, a SWAPO é a Organização Popular do Sudoeste Africano que lutou contra a Força Territorial do Sudoeste Africano (SWATF) e Koevoet (pé-de-cabra), uma unidade policial sul-africana de contrainsurgência.

libertação de Nelson Mandela e dos demais presos políticos, os sul-africanos se retiraram definitivamente do território estrangeiro. A Namíbia conquistou sua independência e os cubanos negociaram sua saída de Angola. Ao final, a contenda atingiu em decisivo o regime do Apartheid e garantiu uma breve paz em Angola. As saídas pactuadas criaram uma situação em que todos os lados se consideraram vencedores. Por um lado, os cubanos e seus aliados afirmaram ter dado a independência a um país africano; por outro lado, a minoria branca se mostrou orgulhosa de ter expulsado o "terror comunista" da África.

Uma historiografia das memórias

A disputa pela memória em Moçambique é um caso exemplar. O papel da história tem sido discutido por intelectuais de trajetória acadêmica reconhecida e, a partir dessas reflexões sobre os usos do passado, é possível construir dados comparáveis que abrem perspectivas de análise para outras sociedades.

Rita Chaves (2019, 2020) escreveu dois relevantes artigos sobre a profusão de livros memorialísticos – sob a forma de coletâneas de depoimentos, biografias, autobiografias e relato de experiências – nas livrarias moçambicanas no começo do século XXI. No artigo "História, memória e ficção em textos e contextos africanos: notas sobre Moçambique", Chaves (2020) coloca o debate sobre os testemunhos em Moçambique no bojo das questões teóricas mais amplas que entrelaçam história, memória e ficção. Essas reflexões têm sido suscitadas de forma interdisciplinar no campo da história, em que o apelo ao testemunho relativizou as fontes primárias como única fonte da verdade, e na teoria literária, explicitadas nos debates em torno das relações entre o romance autobiográfico e a autoficção. No artigo de 2019, "Autobiografias em Moçambique: a escrita como monumento (2001-2013)", a autora constrói sua argumentação traçando uma linha entre esses livros, a partir de 2001, e obras um pouco mais recuadas, portuguesas, relativas à literatura da guerra colonial. Em semelhança, tal literatura dos "retornados" revela traços importantes da identidade desses grupos, como os sentimentos derrotistas e nostálgicos de um tempo em que se era metrópole. Chaves (2020) também compara com testemunhos latino-americanos, como da Argentina, onde se disseminaram publicações memorialísticas de sobreviventes das perseguições políticas nos anos de chumbo. Nesse sentido, a autora nota uma importante diferenciação sobre as motivações dos testemunhos, que exigem diferentes chaves de leitura.

Enquanto os escritos latino-americanos se aproximam da produção memorialística decorrente dos sobreviventes da Segunda Guerra – visto que buscam dar voz às suas vítimas e discutir a possibilidade de dizer sobre os danos sofridos, além de serem objeto de importante discussão no campo do direito, como na hipótese de políticas públicas de reparação –, as publicações em Moçambique estão muito mais próximas de uma reiteração da versão oficial já cristalizada pelo Estado.

Nesse sentido, Rita Chaves (2020) está alinhada às críticas de Amélia Neves de Souto (2013) e João Paulo Borges Coelho (2015, 2019) sobre o domínio da Frelimo sobre a memória em Moçambique. Eles concordam que há uma espécie de privatização da história por parte do partido, que quer se confundir com a história nacional. Nessa narrativa, monta-se uma dinâmica polarizante em que criticar as medidas polêmicas da Frelimo, como a adesão ao neoliberalismo, é criticar os heróis que derrubaram o colonialismo. A atuação da guerrilha deu a "carta branca" que legitima praticamente qualquer política posterior, de forma que as políticas de governo atuais se lastreiam – mesmo após a derrota dos colonizadores e findado o monopartidarismo – em um tipo semelhante de estado de guerra. As publicações memorialísticas, em Moçambique, de uma forma geral, fazem parte dessa luta pela captura do passado e se notam pela aparente "falta de novidades". É justamente pela sua característica enfadonha e repetitiva que chamam a atenção:

> Vindas à luz já no século XXI, praticamente dez anos depois do fim do sistema de partido único, as autobiografias em sua dimensão testemunhal com certeza propiciariam o acesso a outros acontecimentos e favoreceriam hipóteses de um novo quadro, tendo em conta que o território da escrita poderia abrir debates há tanto tempo adiados. Na realidade, entretanto, as autobiografias pouco trazem de novo, esmerando-se na confirmação de imagens de um passado em permanente celebração pelo discurso político que sagrou a 'grande narrativa' como se, para sua relativização, não sobrassem argumentos no presente geral do país. E no presente de alguns dos autores, pode-se acrescentar (Chaves, 2019, p. 8).

Essas obras se concentram na luta de libertação, como se a história ali parasse, e pouco ou nada falam sobre as críticas ao governo e ao partido, assim como sobre a relação orgânica desses autores com as instituições do

poder. Também não há críticas sobre a interdição de arquivos cruciais para o entendimento dos primeiros anos do país independente.

Colin Darch e David Hedges (2021) são outros autores que analisam a produção memorialística recente sobre a luta de libertação em Moçambique. Em *Liberation and biographical narrative in mozambican historiography: the struggle in Cabo Delgado, 1962–1974*, eles se concentram nas dinâmicas de uma região específica: a luta política no norte do país, marcada por reveses e fragmentações. Os autores, para isso, discutem a viabilidade dessas fontes do ponto de vista metodológico, valendo-se de reflexões feitas em outros contextos africanos, como no caso dos Mau Mau, do Quênia (Clough, 1998), ou em contextos europeus, como as memórias soviéticas de *partisans*, estudadas por Barbara Walker (2000).

Darch e Hedges argumentam, informados por autores que já discutimos (Coelho, 2015, 2019; Souto, 2013), que houve uma virada na política de memória moçambicana no começo do século XXI, motivada por um enfraquecimento eleitoral que poderia ameaçar a hegemonia da Frelimo, sendo resolvida por um investimento nas políticas da memória da luta de libertação. Dessa forma, a pequena Secretaria dos Assuntos dos Veteranos se tornou o Ministério para Assuntos dos Antigos Combatentes, e o governo lançou projetos que incluíam a realização de conferências e a publicação de livros, alguns também patrocinados por empresas privadas. Essas publicações reforçaram o mito de fundação nacional associado ao partido e à exclusão de aspectos problemáticos, principalmente após a ascensão ao poder. No entanto, mesmo nas memórias de sujeitos absolutamente leais à Frelimo, e que, portanto, são aliadas da narrativa do partido, escapam desvios, pistas e por vezes silenciamentos que complementam outros tipos de fonte, mas principalmente permitem um melhor entendimento das convicções e da moralidade em jogo.

Retomando Rita Chaves (2020, p. 160), a autora estabelece distinções entre Moçambique e Angola que merecem aprofundamento:

> [Em Angola] a glorificação dos guerrilheiros não dissolveu a posição de outros participantes do combate revolucionário, aí incluindo os presos políticos e os que lutavam no exílio, com certo destaque para os escritores e artistas que assumiram a defesa do nacionalismo. A proposta de consciencialização política através da arte e da cultura que havia mobilizado os angolanos, principalmente a partir do fim dos anos 1940, deixara sementes, convertendo as várias formas de arte em um território de construção identitária.

Em Angola, a luta pela independência teve como vencedor um partido muito mais urbano e que abraçou, desde as suas raízes, setores literários e sujeitos que contribuíram de diferentes formas para a independência, como os presos políticos, de forma que a escrita da história nacional foi relativamente partilhada quando comparada à Moçambique, onde o braço armado da capital foi fragilizado. Nesse caso, não há uma relação orgânica dos literatos e a Frelimo, fenômeno que se soma à iniciativa estatal que quer dar o monopólio dessa história aos testemunhos de quem viveu "de verdade", ou seja, sujeitos que se supõem isentos, mas que são vinculados ao regime e que usam recursos estilísticos voltados para a subtração da subjetividade inerente a uma escrita autobiográfica. A consequência desse empreendimento é que os livros sejam, via de regra, maçantes[6].

Cabe ressalvar que essa tese de que a história da luta de libertação em Angola foi mais partilhada do que em Moçambique é, sem dúvida, polêmica[7]. Importante estar atento ao risco de, no ensejo de uma crítica à centralização da escrita da história da luta de libertação nos testemunhos "autorizados" em Moçambique, e na defesa de "[...] um lugar honroso para a literatura como instituição" (Chaves, 2020, p. 161), em primeiro lugar, tratar acriticamente uma política urbana e de classe média como necessariamente melhor e, em segundo lugar, deixar-se levar pelo discurso oficial do MPLA, em Angola, que se construiu antagonizando seus adversários como tradicionais e tribalistas, enquanto eles forjavam o "homem novo" (Oliveira, 2017). A propósito, a UNITA – que teve seu líder, Jonas Savimbi, responsabilizado, na narrativa hegemônica, pela longa e destrutiva guerra concluída em 2002 – usa livros de memória para defender a sua trincheira. Em linhas gerais, sua tese afirma que a aliança com a África do Sul, do Apartheid, teve como elo os valores

6 Rita Chaves considera uma exceção a literatura de João Paulo Borges Coelho, uma obra melancólica e que se passa na cidade. Não por acaso a obra é de um romancista que também é historiador.

7 Não custa reafirmar que a história de Angola é disputada ainda antes de obtida a independência. A tese de Fábio Baqueiro Figueiredo (2012) mostra a imbricação do Centro de Estudos Angolanos, responsável por uma versão nacionalista da história de Angola, nas clivagens internas no MPLA. Ademais, embora fragorosamente derrotados, Angola conheceu outros dois movimentos independentistas que disputaram nas armas a liderança do país, mas que possuem suas versões divergentes do passado e, em meio a inúmeros conflitos, modularam a imaginação nacional (Oliveira, 2017).

cristãos, opostos ao comunismo do MPLA; que a UNITA defendia a democracia contra o autoritarismo – e para isso, como prova, fundamenta-se na centralização e longevidade que caracterizou o governo do presidente José Eduardo dos Santos; e que Angola era um mosaico de nações, ou seja, a base sociocultural do MPLA não contemplava a diversidade da nação (Muekalia, 2015; Sakala, 2006). Quanto aos conflitos no sul de Angola, a UNITA defende que o que estava em jogo era a permanência ou não dos cubanos, tão estrangeiros quanto os sul-africanos; além disso, reduzem a importância da batalha de Cuito Cuanavale e valorizam a Batalha do Rio Lomba (1987). Também argumentam que as forças armadas de Angola seriam incapazes de prosseguir com a luta sem a contribuição cubana e que não ouve derrota no campo de batalha[8].

Em livro publicado nos anos finais da guerra civil, em Angola, Urbano Chassanha (2000, p. 10), militar e político da UNITA, já demonstrava preocupação quanto à escrita de uma história única da guerra:

> Poderemos eventualmente estar a estudar uma história completamente adulterada porque se trata do ponto de vista de uns poucos. A verdade ficará situada algures entre a história do vencedor e do vencido, e, mesmo assim, no que me diz respeito, com reservas. A história é sempre escrita pelos vencedores por mais legítimas que sejam as razões dos vencidos. As razões destes mantêm-se em estado latente, podendo a qualquer altura e numa determinada circunstância exacerbar-se. A história torna a repetir-se, como é usualmente dito. Repete-se – se tal é possível – porque não teve um tratamento adequado.

A propriedade repetitiva e entediante que discutimos sobre Moçambique, como vimos, não é gratuita, mas sim fruto das escolhas estilísticas e estão compromissadas com o reforço de teses amparadas pelo Estado. De forma análoga, esses traços podem ser identificados nos relatos publicados de civis e militares cubanos que participaram das guerras na África,

8 O general Abílio Kamalata Numa é um dos principais defensores da tese que afirma que a Batalha de Cuito Cuanavale é uma ficção, como pode-se observar na sua palestra na I Conferência sobre a Paz e Estabilidade na África Austral – contribuição da UNITA, em 2020.

principalmente em Angola. Segundo Marisabel Almer (2017), após o Período Especial, quando Cuba se deparou com dificuldades após o fim da ajuda financeira da União Soviética, houve um esforço de divulgação da cooperação cubana em Angola enfatizando os valores "altruístas" do "internacionalismo proletário". Em tempos de grave crise econômica que poderia desestabilizar o regime, séries de TV contendo depoimentos de veteranos de guerra, assim como filmes documentais e dramatizados, foram lançados com o apoio do Estado[9]. Igualmente, desde 1989, incontáveis livros de memória foram publicados por editoras apoiadas pelo Estado, como Ciencias Sociales e Verde Olivo (Campos; Acosta, 2009; Chacón, 1989). Em reportagem, a jornalista e escritora Raquel Ribeiro (2017), no seu processo de pesquisa, resumiu bem o tom dominante nessas memórias:

> Eu andava atrás das memórias dos cubanos sobre a guerra de Angola, mas tinha chegado a um impasse: o que se publicava em Cuba nessa época eram sobretudo testemunhos de militares que tinham estado em Angola. Independentemente da sua idade, classe, raça ou patente militar, contavam, de forma mecânica e talvez demasiado 'eficiente', a experiência da guerra: ideologicamente comprometida com o discurso da revolução, mas sem as tripas de fora.

No processo de validação do envolvimento corajoso e abnegado dos cubanos nos conflitos africanos, o governo resgatou imagens, metáforas e mitologias ligadas à resistência escrava, religião e negritude, que aproximavam Cuba e Angola como nações "irmãs de sangue". A figura do negro escravizado foi posta na origem da tradição rebelde de Cuba, que culminaria na Revolução de 1959 e teria na intervenção cubana em apoio ao MPLA, contra o imperialismo estadunidense e os racistas sul-africanos, o enlace derradeiro. Não é desprezível o ato simbólico de dar à operação militar cubana em Angola – ou o "regresso dos escravos", como disse Fidel Castro – o nome de "Carlota": uma líder negra, responsável por uma rebelião em Matanzas, centro açucareiro cubano no século XIX (Gleijeses, 2012). Christabelle Peters (2012), a

9 Entre os filmes, estão *Cravana* (1990), de Rogelio Paris, e, mais recentemente, *Kangamba* (2008) e *Sumbe* (2011). A principal série documental sobre os conflitos exibida em Cuba é *La epopeya de Angola* (2006).

partir de textos entre 1974 e 1980, já tinha observado uma transformação na identidade cubana a partir da experiência em Angola. Ao mesmo tempo em que houve uma projeção mitológica pan-africanista para legitimar o seu papel em Angola, uma nova autoimagem se formou, forçando um atrito com figuras internas que enxergavam a mobilização social baseada em ideias de raça uma ameaça de divisionismo, e com a intelectualidade que silenciava a questão da raça e forjava Cuba como uma nação não racializada. Dito isso, as repercussões da política cultural dessa intervenção que, entre outros efeitos, repôs um marcador racial, abandonado desde a Revolução, na identidade nacional, foram assimiladas de forma ambígua e idiossincrática pela população local. Apesar de a maioria dos livros de memória reproduzir a linha de pensamento do regime, a literatura e as memórias publicadas no exterior, principalmente por seus muitos dissidentes, além das pesquisas baseadas em observação participante, demonstraram que há um ressentimento latente na sociedade. Não bastassem os milhares de mortos, cujo número oficial é polemizado, muitos retornaram para Cuba com sequelas físicas e psicológicas. Ademais, é assumida a ideia de que os resultados foram desiguais, ou seja, de que não houve recompensa pessoal e que Cuba não ganhou nada com a guerra. A premissa é a seguinte: enquanto os angolanos receberam ajuda militar e educacional, além de serem acolhidos para completar sua formação na ilha, os cubanos, com problemas econômicos, não foram devidamente remunerados, tendo em vista a abundância de recursos minerais em Angola (Almer, 2017). A longa experiência angolana também é tema recorrente de denúncia e objeto de teorias da conspiração entre os dissidentes cubanos, sendo um marco a traumática condenação à morte de Arnaldo Ochoa, um condecorado general atuante na Etiópia e em Angola, por traição e tráfico de drogas (Sánchez; Gyldén, 2014).

Luise White publicou, em 2021, *Fighting and writing: the Rhodesian army at war and postwar*, um livro fundamental para dar sentido à literatura sobre os conflitos na Rodésia, atual Zimbábue, que parecia caótica, incompreensível ou mesmo inútil como fonte histórica. Desde a década de 1960, enquanto ainda se desenrolava a guerra civil da Rodésia (1964-1979), existiu paralelamente uma disputa no terreno das letras com a publicação de ficções e memórias por meios e para públicos diversos: alguns livros foram autopublicados, outros lançados por editoras comerciais buscando audiência internacional. Veteranos e entusiastas da guerra construíram uma comunidade autorreferente e intertextual que foi absorvida de forma tão perigosa que tirou a credibilidade

da produção acadêmica[10]. Um dos grandes méritos do livro foi não ecoar o mito da grandiosidade, disciplina e mesmo de invencibilidade do exército rodesiano, que contraditoriamente favoreceu setores opostos. Por um lado, os nacionalistas enalteceram as forças do inimigo branco para, consequentemente, valorizarem a sua vitória; por outro lado, os veteranos do exército fabularam sua máquina de guerra perfeita que só foi destronada na mesa de negociações. O livro de White (2021) desconstrói essa heroificação e conta como ela foi potencializada, com o passar dos anos, por meio de livros reescritos e iterações que, além disso, desembocaram em disputas judiciais sobre autoria e veracidade, como denota o instigante capítulo sobre as memórias do tenente-coronel Ron Reid Daly, contada por Peter Stiff em *Selous Scouts* (1982).

A dinâmica da Rodésia, tanto do ponto de vista da política internacional quanto em relação à construção das identidades internas, não pode ser compreendida sem levar em consideração o fator regional. Os grupos nacionalistas negros se aliavam com grupos políticos, eventualmente se baseando em relações étnicas contra os exércitos patrocinados pelo Apartheid. Da mesma forma, nas últimas décadas do século XX, a correlação de forças na Rodésia esteve diretamente relacionada com o poderio de outros regimes brancos, como do sudoeste Africano, atual Namíbia, e principalmente da África do Sul. Como o estudo dessas memórias mostra, a publicação de experiências pessoais faz parte de um jogo abrangente para dar sentido a uma existência coletiva – nesse caso, o lugar dos brancos em sociedades de maioria negra que sofreram séculos de violência. As sociedades de colonos brancos se caracterizaram por uma pressão de coesão racial, resultada da articulação entre a necessidade de produção econômica, a desigualdade demográfica em relação aos negros e a vontade de criar certa distinção sociorracial baseada no *status* e na riqueza (Kennedy, 1987). Nesse sentido, os medos de violência e rebelião negra determinaram o comportamento e as normas sociais que deram sentido de unidade e aversão à mudança, próprios dos colonos brancos da Rodésia. Esses temores foram

10 Por exemplo, um americano que serviu no exército da Rodésia foi avisado, durante o serviço, que analgésicos distribuídos estavam envenenados. Ele não tomou os comprimidos, mas nunca teve certeza se não se tratava apenas de uma piada de mau gosto. Anos depois, ele leu uma dissertação que falava sobre o uso de armas químicas na Rodésia e assim acreditou. Quando publicou o seu livro de memórias da guerra, ele citou a dissertação como forte evidência. Anos depois, quando a dissertação foi adaptada para publicação em livro, por sua vez, estava adicionado o livro de memórias como prova do uso de armas químicas (White, 2021, p. 47-48).

perfeitamente observados na África do Sul, com a diferença de que a ocupação da Rodésia era considerada mais remota e cara para atrair os mais empobrecidos da classe trabalhadora diretamente da Europa. Entre os muitos brancos dispersos pelo mundo que imigraram para se tornar fazendeiros na Rodésia, uma grande quantidade era oriunda do país vizinho meridional.

Na África do Sul, é possível enxergar a década de 1990 como um "momento biográfico", pela forma como as histórias de vida de líderes políticos serviram para uma "negociação do passado" centrada nas ideias de resistência e reconciliação. Destaca-se a imagem de Nelson Mandela, uma figura construída em biografias e autobiografias, desde a década de 1960, até que sua imagem encerrasse uma "genealogia de sentidos" (Rassol, 2019). Sarah Nuttal (2004) estudou as "tecnologias do eu" de pessoas consideradas brancas e que se entendem como brancas, em autobiografias das décadas de 1980 e 1990, quando a categoria "raça" começou a se desarticular no tecido jurídico sul-africano. Observando principalmente sujeitos que se envolveram, em alguma dimensão, na luta contra a segregação, ela percebeu como "[...] a branquidade emerge dentro de uma gama de formações ou constelações, em particular as que têm a ver com o mascaramento, a ocultação, a transfiguração e o sigilo, por um lado, e com a política e a prática da visibilidade (inclusive através da própria escrita), por outro" (Nuttall, 2004, p. 183). Situados à direita do espectro político, boa parte das publicações de ex-militares sul-africanos tem uma constante revisionista. Assim como na Rodésia, enfatizam a força e a integridade das corporações militares e culpam os políticos pelas derrotas. Sobre o Cuito Cuanavale (1987-1988), a mais importante e polêmica das batalhas, eles argumentam que nunca foi parte dos planos a invasão de Angola, que as manobras táticas eram apenas defensivas e que o alto número de mortos dos inimigos é indicador suficiente para provar que eles foram vencedores no sul de Angola.

Essas publicações são um vestígio da disputa corrente das minorias brancas pela retomada de parte do poder com base numa reconstrução da narrativa nacional a seu favor. Nesse ensejo, em 2001, um grupo de africâneres conservadores reivindicou, sem sucesso, a inclusão dos brancos mortos em Angola no Freedom Park Trust, um memorial fundado para homenagear aqueles que lutaram pela liberdade na África do Sul. A solicitação foi recusada pela direção do memorial, com a justificativa de que tais nomes teriam lutado para preservar o Apartheid e derrotar a luta de libertação, ao passo que o memorial incluiu nomes de cubanos falecidos (Baines; Vale, 2008). Em pesquisas anteriores, comentei testemunhos autobiográficos escritos por militares ou policiais

sul-africanos de baixa patente (Costa, 2015, 2019). Esses sujeitos relataram como a sociedade sul-africana era altamente violenta e havia uma profunda ansiedade causada pela certeza de que aquele regime tinha seus dias contados (Crapanzano, 1985). Esses jovens também performavam uma masculinidade estereotipada alimentada pelos filmes de guerra americanos sobre o Vietnã. Alguns deles buscaram o exílio e atualmente pedem perdão, sentem-se traumatizados e injustiçados ao serem tratados como vilões por terem lutado uma guerra na qual não queriam ter participado, em nome de um país que não existe mais, e contra inimigos demonizados que agora estão no poder.

Trajetórias transnacionais entre Angola e Namíbia

As abordagens clássicas das lutas de libertação na África Austral convergiram para salientar os efeitos da Guerra Fria e do desmonte dos impérios coloniais sobre movimentos cujo caráter nacional da sua agenda foi preponderante. Com a independência, o nacionalismo foi, como em muitos contextos, ideologia importante para obter legitimidade interna e validar os novos regimes. Dessa forma, a historiografia também aceitou parte desses discursos que ignoram que muitos sujeitos que se envolviam nos conflitos agiam baseados em razões ininteligíveis, se vistas exclusivamente de cima (Alexander; McGregor; Tendi, 2017). Os projetos de vida e dinâmicas locais conduziam grupos e sujeitos a caminhos que eram transnacionais ou não nacionais. Segundo White (2014, p. 1271, tradução nossa), "[...] a noção de uma única jornada de ida da tirania à libertação nacional restringiu, sem dúvida, o desenvolvimento de um conjunto mais aberto, fragmentado e inclusivo de histórias de conflito na África Austral em comparação com as que existem na África Oriental e Central". Algumas edições da importante revista *Journal of Southern African Studies*, desde 2014, têm buscado uma renovação historiográfica, dando relevância a histórias pessoais que cruzaram fronteiras. Esse tipo de leitura permite elucidar momentos importantes da história de Angola e Namíbia.

No artigo "Nationalism's exile: Godfrey Nangonya and SWAPO's sacrifice in Southern Angola", de Patricia Hayes (2014), a vida de Godfrey Nangoya, conhecido como Diamante Negro, é estudada como a de um personagem icônico, porém quase esquecido, nessa rede de lealdades transnacionais. Nascido ao sul de Angola, em 1931, oriundo de uma família do norte da Namíbia, Nangoya, como muitas da sua época, migrou para África do Sul e, na Cidade do

Cabo, relacionou-se politicamente com inúmeras organizações, como o Partido Comunista Sul-Africano (SACP), o Congresso Nacional Africano (ANC) e com vários nacionalistas namibianos que mais tarde formariam a SWAPO. Em Luanda, Nangonya participou de atividades com os fundadores do MPLA e, por isso, foi duas vezes preso pelo governo colonial português. Quando libertado, em 1974, regressou a Ondjiva, cidade vizinha à fronteira com a Namíbia, onde retomou suas relações políticas como um elo entre a SWAPO e a UNITA, as mais fortalecidas organizações nacionalistas da região. Naquele contexto, o diálogo com a UNITA, que controlava o centro e o leste de Angola, ajudava a passagem da SWAPO para as suas bases na Zâmbia – e essas organizações muitas vezes atuaram em conjunto. No entanto, as incursões sul-africanas, o desembarque das tropas cubanas e a chegada ao poder do MPLA obrigaram um redirecionamento da SWAPO e, nessa nova conjuntura, o MPLA exigiu a prisão de Godfrey Nangonya. Esse "sacrifício" foi a moeda requisitada para selar o fim da relação entre SWAPO e UNITA e a fidelidade exclusiva ao MPLA (Hayes, 2014). Desde a ruptura, em 1976, a SWAPO passou a ignorar e não reconhecer que a UNITA foi o seu aliado mais próximo (Shigwedha, 2014).

A Namíbia teve a sua independência reconhecida após os Acordos de Nova York, em 1988, resultado de conflitos como a batalha de Cuito Cuanavale. Desde então, a forma como a SWAPO, agora partido no poder, lidou com a memória da luta da libertação, como em outros países que já discutimos, é alvo de críticas. Em estudo recente sobre a política para os veteranos de guerra, Lalli Metsola (2019) sugeriu o conceito de "autoctonia de libertação" – "um tipo particular de nacionalismo excludente que é comparável com políticas de cidadania autóctones e etnonacionalistas que tendem a operar por meio de designadores 'culturais'" –, desenvolvendo as reflexões de Peter Geschiere (2009) sobre as novas lógicas de autoctonia, na África: políticas de pertencimento que usam distinções como "terra natal", etnia, religião, raça, entre outras, que podem se tornar concorrentes da cidadania nacional. No caso namibiano, criou-se uma "escala de patriotismo" que pressionou os sujeitos a aderir à versão oficial da história para obter não apenas reconhecimento, mas a disputada pensão de veterano militar, de forma que até mesmo um ministério de governo, o Ministério dos Assuntos de Veteranos, foi criado para gerir esse tema, tamanha a importância da questão na sociedade. O Ato dos Veteranos, de 2008, formalizou a separação entre aqueles que serviram ao lado da SWAPO e aqueles que serviram sob alçada sul-africana: o batalhão policial Koevoet e as forças do exército do sudoeste Africano, SWATF. No entanto, atualmente,

os dissidentes questionam essa entrega de direitos apenas para aqueles que lutaram do lado reconhecido como vencedor. Muitos se consideram desprestigiados por sua atuação não ser vista como parte da luta da libertação nacional. Esses resignados se julgam vencedores, orgulham-se de não só terem preservado a infraestrutura do país, como acham que a protegeram contra os que na verdade agiam para destruí-la: o partido do poder e seus aliados. Argumentam também que o regime democrático que vigora no país foi uma vitória deles, pois a SWAPO lutava por regime de partido único do tipo comunista. Por último, vale ressaltar que a SWAPO se organizava principalmente no exílio, em virtude da grande perseguição no território do país; em contraste, a SWATF e Koevoet tinham suas bases no território do sudoeste africano:

> O antagonismo fundamental da narrativa de libertação entre um inimigo externo e a nação namibiana supostamente unitária que se ergue na libertação negligenciou as diferenças e divisões sociopolíticas do país, deixando, por exemplo, os ex-membros da SWATF e Koevoet, bem como detentos da SWAPO, em uma posição anômala. Simultaneamente, embora a identidade ideal dos participantes da luta de libertação fosse 'namibiana', o próprio processo de viver em uma comunidade exilada durante uma prolongada luta de libertação engendrou sua própria identidade particular, específica da SWAPO no exílio (Metsola, 2019, p. 194, tradução nossa)[11].

No ensejo dessa disputa, duas organizações de veteranos negros se constituíram na Namíbia, a primeira é o Fundo de Veteranos de Guerra da Namíbia (NAWVET), que ressaltou a contribuição da Koevoet e SWATF na definição do país como pacífico, capitalista e democrático. Eles se consideram aptos a receber as bonificações de veteranos por nunca terem perdido batalhas para a SWAPO, que só teria chegado ao poder por ter apoio da ONU, embora os aceitem como "pais da nação". A outra organização, a Velhos Soldados Sul-Africanos na

11 Em Angola, houve uma disputa semelhante quanto a "geografia" do nacionalismo, quando, a partir do começo da luta armada, o centro do nacionalismo foi deslocado dos musseques de Luanda, onde havia um intenso movimento cultural, para as bases da guerrilha nas fronteiras ou nas cidades do exterior onde viviam os exilados. Esse foi um dos fatores para a dissidência entre essa juventude e a liderança histórica do MPLA (Moorman, 2008).

Namíbia (OSASN), tem uma abordagem diferente, fala abertamente que SWATF era apenas uma cortina de fumaça para os sul-africanos. Eles reivindicam a cidadania sul-africana e têm interesse em receber por esse país a pensão de ex-combatente, tendo em vista que, diferentemente da Namíbia, a África do Sul inclui como veteranos aqueles que combateram ao lado do Apartheid (Bolliger, 2017).

A hipótese de se alistar em tropas que defendiam o regime racista pode nos parecer moralmente injustificável, contudo, as afiliações políticas são muito complexas e a liberdade de escolha era certamente constrangida naquele contexto. As explicações econômicas, como a pobreza e o desemprego, são os argumentos geralmente usados na historiografia. Entrar na polícia era garantir um salário mínimo, mas outros fatores, como a propaganda anticomunista, devem ser levados em consideração (Bolliger, 2018). O livro de memórias de Sisingi Kamongo (2012), *Shadows in the sand: a Koevoet tracker's story of an insurgency war,* organizado por Leon Bezuidenhou, é a única publicação de um participante negro que lutou a chamada Bush War pelo lado do Apartheid. O livro é um compilado de histórias escritas em folhas de caderno, primeiramente em africânер da região de Kavango, depois traduzidas para afrikaans padrão e em seguida traduzidas para o inglês. No seu relato, Kamongo reforça os estereótipos anticomunistas e as acusações de que a SWAPO matava indiscriminadamente. Ao relatar a sua origem, ele demonstra que as afiliações políticas não obedeciam às fronteiras nacionais e como os movimentos nacionalistas e as pessoas se conectavam, seja por questões étnicas ou laborais:

> Eu era o segundo de seis filhos e fomos criados como Kavangos. Os meus pais mudaram-se do Bié em Angola para a Namíbia quando eles próprios eram crianças. Meus avós eram da tribo Mbungu, no sul de Angola, e éramos parentes de Jonas Savimbi. Meu avô trabalhou nas minas do Transvaal na África do Sul. Havia centros de recrutamento para as minas no norte da Namíbia. Assim acabei com meu avô, que já estava aposentado (Kamongo, 2012, p. 32, tradução nossa).

Kamongo (2012) serviu como um rastreador, função que cabia a muitos negros na polícia, sendo, portanto, responsável por encontrar pistas dos agrupamentos da SWAPO que circundavam a região, em busca de arregimentar apoio nas aldeias. Um rastreador Koevoet ficava fora dos veículos, orientando o caminho que a contrainsurgência deveria seguir. Parte do relato de Kamongo

é mostrar como a função que ele desempenhava era naturalmente compatível com as suas habilidades:

> Encontrar uma vaca perdida sempre era um desafio. Mas não seriam apenas animais: as pessoas também deixam rastros. Sabíamos a diferença entre as pegadas feitas por uma mulher e as feitas por um homem; poderíamos diferenciar entre os rastros feitos por uma mulher grande e um homem pequeno. Também podíamos dizer a diferença entre os rastros feitos por um homem orgulhoso e ereto e outro menos. Tudo pela forma como a pessoa anda, como seu pé faz contato com a terra. Os rastros de uma pessoa idosa e de um jovem são diferentes. Nós conhecíamos as diferenças. Era nossa maneira de viver – uma cultura (Kamongo, 2012, p. 31, tradução nossa).

O livro de memórias de Kamongo enumera as razões para permanecer nas tropas do Apartheid, como a irmandade militar desenvolvida entre os combatentes. Mostra igualmente o papel dos chefes no recrutamento para essas tropas e consequentemente para a sustentação do regime. É importante notar que essa publicação, embora de um soldado negro, é profundamente mediada, já que traduzida e motivada por simpatizantes da guerra, pela lógica de reescrita da história das lutas de libertação e do Apartheid. Esse mercado editorial já utilizava justificativas e ressentimentos para desconstruir os governos atuais e, a partir da publicação de Sisingi Kamongo, utilizam uma voz negra para continuar sua propaganda.

A trajetória de Godfrey Nangonya foi invisibilizada. Embora uma importante liderança política, por suas escolhas de militância mais definidas por fatores regionais e afiliações locais, ele entrou em conflito com as narrativas oficiais e os novos pactos políticos dos regimes que vigoram em Angola e na Namíbia. Em contraste, Sisingi Kamongo, um sujeito ordinário que, embora sua função na guerra fosse absolutamente necessária, nunca ocupou cargos de liderança, e seria tratado como muitos outros anônimos que fizeram as lutas na África Austral, até que fosse ouvido e publicado, no bojo da ofensiva memorialística que os brancos que lutaram ao lado do Apartheid têm realizado, para afirmar a irmandade racial que vigorava internamente nas forças policiais e militares da África do Sul. Essas dinâmicas contrastantes

e transnacionais explicitam o quanto é complexo o trabalho de recontar a história das lutas de libertação no continente africano.

Considerações finais

As publicações memorialísticas não remetem a um passado imóvel e inofensivo. Elas sinalizam fraturas que estão sendo mais ou menos incômodas aos regimes no poder. Mas vale ressaltar que um primeiro passo para interpretar essas narrativas é não as reduzir a polos antagônicos, e atentar tanto para as exceções quanto para os detalhes que à primeira vista não parecem ter importância, mas que sinalizam tensões e nuances.

Esses movimentos que estão hoje no poder sequer são os mesmos, em muitos aspectos, apesar da persistência das siglas. Eles sofreram mutações ideológicas e enfrentaram contradições impostas pela dinâmica internacional e pela política cotidiana, enquanto fracassavam em atender às demandas por serviços públicos prometidos durante as lutas contra o colonizador. As oposições também não são as mesmas. Do ponto de vista individual, sujeitos que lutaram de um lado da trincheira podem ter migrado politicamente, divergir dos seus velhos companheiros ou compor terceiras correntes de opinião. Há livros que almejam abertamente sentidos coletivos, outros são estratégias de sobrevivência próprias. Um desafio adicional se refere aos diferentes níveis de amadurecimento acadêmico sobre a incorporação das memórias publicadas na historiografia de diferentes campos. Enquanto em alguns contextos há uma vasta bibliografia que permite discussões teóricas mais profundas, em outros o debate ainda se restringe à comprovação da veracidade desse tipo de fonte. Além disso, alguns grupos têm aumentado a quantidade de publicações recentemente, adicionando polêmicas que ainda não foram devidamente refletidas pelos trabalhos acadêmicos.

Finalmente, reforçando uma ideia que esbocei ao longo do texto, apesar das relevantes análises partindo de um ponto de vista nacional, considero valioso analisar esse material lançando mão de recursos que aludem a procedimentos relacionais de pesquisa, sejam da literatura comparada, sejam da história comparada, cruzada ou da *entangled history*. Não é uma questão de veleidades, mas de reconhecer que as fontes sugerem tal abordagem, tendo em vista que se trata de memórias publicadas muitas vezes a partir de um exílio, contando com uma rede de incentivos internacionais à publicação, escritas por sujeitos que circularam por diversos países em

sua formação acadêmica, política ou militar, e que remetem a conflitos que outrora se entrelaçaram.

Referências

ALEXANDER, Jocelyn; ISRAEL, Paolo; LARMER, Miles; OLIVEIRA, Ricardo Soares de. Liberation beyond the nation: an introduction. *Journal of Southern African Studies*, London, v. 46, n. 5, p. 821-828, 2020. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03057070.2020.1810912. Acesso em: 25 jul. 2022.

ALEXANDER, Jocelyn; McGREGOR, JoAnn; TENDI, Blessing-Miles. The transnational histories of Southern African liberation movements: an introduction. *Journal of Southern African Studies*, London, v. 43, n. 1, p. 1-12, 2017. DOI: https://doi.org/10.1080/03057070.2017.1278982. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03057070.2017.1278982. Acesso em: 25 jul. 2022.

ALMER, Marisabel. Cuban narratives of war: memories of Angola. *In*: PURI, Shalini; PUTNAM, Lara (ed.). *Caribbean Military Encounters*. New York: Palgrave Macmillan, 2017. p. 193-211.

BAINES, Gary; VALE, Peter (ed.). *Beyond the border war*: new perspectives on Southern Africa's late Cold War conflicts. Pretoria: Unisa Press, 2008.

BOLLIGER, Lennart. Apartheid's transnational soldiers: the case of black namibian soldiers in South Africa's former security forces. *Journal of Southern African Studies*, London. v. 43, n. 1, p. 195-214, 2017. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03057070.2017.1275945. Acesso em: 25 jul. 2022.

BOLLIGER, Lennart. Chiefs, terror, and propaganda: the motivations of namibian loyalists to fight in South Africa's security forces, 1975-1989. *South African Historical Journal*, London, v. 70, n. 1, p. 124-151, 2018. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/02582473.2017.1415954. Acesso em: 25 jul. 2022.

CAMPOS, Pedro; ACOSTA, Maricel. *Relatos de guerra*: los héroes de Cuito Cuanavale. La Habana: Ciencias Sociales, 2009.

CHACÓN, César Gómez. *Cuito Cuanavale*: viaje al centro de los héroes. La Habana: Letras Cubanas, 1989.

CHASSANHA, Urbano. *Angola*: onde os guerreiros não dormem. Lisboa: Quod, 2000.

CHAVES, Rita. Autobiografias em Moçambique: a escrita como monumento (2001-2013). *Revista de História*, São Paulo, n. 178, p. 1-22, 2019. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/143657. Acesso em: 25 jul. 2022.

CHAVES, Rita. História, memória e ficção em textos e contextos africanos: notas sobre Moçambique. *Exilium*: revista de estudos da contemporaneidade, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 151-177, 2020. Disponível em: https://periodicos.unifesp.br/index.php/exilium/article/view/11282. Acesso em: 25 jul. 2022.

CLOUGH, Marshall S. *Mau Mau memoirs*: history, memory, politics. Boulder: Lynne Rienner, 1998.

COELHO, João Paulo Borges. Abrir a fábula: questões de política do passado em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 106, p. 153-166, maio 2015. DOI: https://doi.org/10.4000/rccs.5926. Disponível em: https://journals.openedition.org/rccs/5926. Acesso em: 25 jul. 2022.

COELHO, João Paulo Borges. Política e história contemporânea em Moçambique: dez notas epistemológicas. *Revista de História*, São Paulo, n. 178, p. 1-19, 2019. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2019.146896. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/146896. Acesso em: 25 jul. 2022.

COSTA, Igor de Carvalho Gonçalves. *Defender-se na memória*: estratégias e significados em narrativas de sul-africanos brancos que lutaram em Namíbia e Angola. 2015. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

COSTA, Igor de Carvalho Gonçalves. Velhos medos e novas estratégias: narrativas contemporâneas de sul-africanos brancos que combateram em Namíbia e Angola. *In*: FURTADO, Claudio Alves; SANSONE, Livio (org.). *Lutas pela memória em África*. Salvador: Edufba, 2019. p. 255-290.

CRAPANZANO, Vincent. *Waiting*: the whites of South Africa. New York: Random House, 1985.

DARCH, Colin; HEDGES, David. Liberation and biographical narrative in Mozambican historiography: the struggle in Cabo Delgado, 1962–1974. *Journal of Southern African Studies*, London, v. 47, n. 4, p. 605-625, Aug. 2021. DOI: https://doi.org/10.1080/03057070.2021.1957621. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03057070.2021.1957621. Acesso em: 25 jul. 2022.

DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. Tradução: Ivo Storniolo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004.

FIGUEIREDO, Fábio Baqueiro. Entre raças, tribos e nações: os intelectuais do Centro de Estudos Angolanos, 1960-1980. 2012. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/handle/ri/17799. Acesso em: 25 jul. 2022.

GESCHIERE, Peter. *The perils of belonging*: autochthony, citizenship, and exclusion in Africa and Europe. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

GLEIJESES, Piero. *Conflicting missions*: Havana, Washington, and Africa, 1959-1976. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002. (Envisioning Cuba).

GLEIJESES, Piero. *Visions of freedom*: Havana, Washington, Pretoria, and the struggle for Southern Africa: 1976-1991. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2013. (The New Cold War History).

HAYES, Patricia. Nationalism's Exile: Godfrey Nangonya and SWAPO's Sacrifice in Southern Angola. *Journal of Southern African Studies*, London, v. 40, n. 6, p. 1305-1324, Nov. 2014. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03057070.2014.970038. Acesso em: 25 jul. 2022.

KAMONGO, Sisingi; BEZUIDENHOUT, Leon. *Shadows in the sand*: a koevoet tracker's story of an insurgency war. Durban: 30° South, 2012.

KENNEDY, Dane Keith. *Islands of white*: settler society and culture in Kenya and Southern Rhodesia, 1890-1939. Durham: Duke Univesity Press, 1987.

METSOLA, Lalli. Liberation autochthony: Namibian veteran politics and African citizenship claims. *Conflict and Society*, New York, v. 5, n. 1, p. 186-201, 2019. DOI: https://doi.org/10.3167/arcs.2019.050112. Disponível em: https://www.berghahnjournals.com/view/journals/conflict-and-society/5/1/arcs050112.xml. Acesso em: 25 jul. 2022.

MINTER, William. *Os contras do Apartheid*: as raízes da guerra em Angola e Moçambique. Tradução: João Paulo Borges Coelho. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998.

MOORMAN, Marissa J. *Intonations*: a social history of music and nation in Luanda, Angola, from 1945 to recent times. Athens: Ohio University Press, 2008. (New African Histories).

MUEKALIA, Jardo. *A segunda revolução*. Lisboa: Sextante, 2015.

NUTTALL, Sarah. Subjetividades da Branquidade. *In*: WARE, Vron (org.). *Branquidade*: identidade branca e multiculturalismo. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 183-218.

OLIVEIRA, Ariel Rolim. *Dissensões do universal*: itinerários da imaginação nacional em Angola. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-23062017-112703/pt-br.php. Acesso em: 25 fev. 2022.

PETERS, Christabelle. *Cuban identity and the angolan experience*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.

RASSOL, Ciraaj. Patrimônio e nação no pós-Apartheid, 1994-2004: a ordem biográfica, o complexo memorial e o espetáculo da história. *In*: FURTADO, Claudio Alves; SANSONE, Livio (org.). *Lutas pela memória em África*. Salvador: Edufba, 2019. p. 135-233.

RIBEIRO, Raquel. Cuba e Angola à procura de seus heróis. *Ípsilon*, Lisboa, 10 mar. 2017. Livros. Disponível em: https://www.publico.pt/2017/03/10/culturaipsilon/noticia/cuba-e-angola-a-procura-dos-seus-herois-1764160. Acesso em: 25 fev. 2022.

SAKALA, Alcides. *Memórias de um guerrilheiro*: os últimos anos de guerra em Angola. Lisboa: Dom Quixote, 2006.

SÁNCHEZ, Juan Reinaldo; GYLDÉN, Axel. *A vida secreta de Fidel*: as revelações de seu guarda-costas pessoal. Tradução: Julia da Rosa Simões. São Paulo: Paralela, 2014.

SHIGWEDHA, Vilho Amukwaya. The relationship between Unita and Swapo: allies and adversaries. *Journal of Southern African Studies*, London, v. 40, n. 6, p. 1275-1287, 2014. DOI: https://doi.org/10.1080/03057070.2014.967505. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03057070.2014.967505. Acesso em: 25 jul. 2022.

SOUTO, Amélia N. Memory and identity in the history of FRELIMO: some research themes. *Kronos*, Cape Town, v. 39, n. 1, p. 280-296, Jan. 2013. Disponível em: http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-01902013000100012. Acesso em: 25 jul. 2022.

STIFF, Peter; DALY, Ron Reid. *Selous scouts*: top secret war. 2nd ed. Alberton: Galago Publishing, 1982.

VAZ, Egídio. Da guerra de desestabilização a guerra civil. Entrevistadora: Marta Barroso. Edição: Johannes Beck. *Deustche Welle Africa*, Bona, DE, 2 out. 2012. História. Disponível em: http://dw.com/p/16EY9. Acesso em: 25 jul. 2022.

WALKER, Barbara. On reading soviet memoirs: a history of the "contemporaries" genre as an institution of Russian Intelligentsia culture from the 1790s to the 1970s. *The Russian Review*, New Jersey, v. 59, n. 3, p. 327-352, July 2000. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/i326200. Acesso em: 25 jul. 2022.

WHITE, Luise. *Fighting and writing*: the Rhodesian army at war and postwar. Durham: Duke University Press, 2021.

WHITE, Luise; LARMER, Miles. Introduction: mobile soldiers and the un-National liberation of Southern Africa. *Journal of Southern African Studies*, London, v. 40, n. 6, p. 1271-1274, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.1080/03057070.2014.967487. Acesso em: 25 jul. 2022.

Sobre os autores

Luis Nicolau Parés é doutor em Antropologia da Religião pela School of Oriental and African Studies (SOAS), Inglaterra. É professor titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. Seus interesses incluem a história e a antropologia das religiões africanas e afro-brasileiras e suas transformações no mundo atlântico. É autor de *A formação do candomblé: história e ritual do vodum na Bahia* (Ed. Unicamp, 2006) e *O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental* (Companhia das Letras, 2016).
lnicolau@ufba.br | http://lattes.cnpq.br/1081765950156079

Fábio Baqueiro Figueiredo é doutor em Estudos Étnicos e Africanos e bacharel em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). É professor adjunto do Departamento de História da UFBA e membro permanente dos programas de pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos e em História. Seus interesses de pesquisa giram em torno da relação entre cultura e política na África no âmbito da construção do Estado, o que se reflete em diversos capítulos e artigos publicados. Integra a coordenação do grupo de trabalho História da África da Associação Nacional de História (ANPUH) e integrou a diretoria da Associação Brasileira de Estudos Africanos (ABEÁfrica) de 2019 a 2022. Foi um dos editores da revista *Afro-Ásia* entre 2018 e 2023.
fbaqueiro@ufba.br | http://lattes.cnpq.br/1806117156597780

***

Amanda Medeiros de Oliveira é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), na linha de pesquisa Gênero, Sexualidades e Estudos Queer. É mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela mesma universidade e graduada em Antropologia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), na linha de formação em Antropologia Social e Cultural. Seus interesses se concentram em estudos africanos de gênero e sexualidade, antropologia urbana, antropologia da migração, estudos antropológicos de gênero e teoria feminista e estudos sobre relações raciais e de gênero.
litttejoy@gmail.com | http://lattes.cnpq.br/0294674276165991

Ana Luzia Pires Lobo Jacinto é mestre em Ensino de História pelo Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED) de Luanda, Angola, e doutoranda em Estudos Étnicos e Africanos na Universidade Federal da Bahia (UFBA). É docente de História de Angola, Prática Docente e Didática de História no ISCED de Luanda, Angola. Suas pesquisas se concentram sobre os processos de recrutamento e emigração de mão de obra de Angola para as roças de cacau de São Tomé e Príncipe na primeira metade do século XX. Publicou o artigo "Contratados angolanos nas roças de São Tomé e Príncipe (1875-1899)" na *Revista Ntetembwa*, do Instituto Superior Politécnico Tocoísta, Angola.
piresloboanaluzia@yahoo.com.br | http://lattes.cnpq.br/9714153130238887

Didier Té é mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), especialista em Gestão Pública e graduado em Humanidades e em Antropologia pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Atualmente é investigador permanente no Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP), Guiné-Bissau, além de professor de Antropologia na Universidade Amílcar Cabral (UAC) e de Estudos Africanos na Universidade Lusófona da Guiné (ULG). É consultor integrado à equipe do INEP no Estudo Socioeconômico e Antropológico sobre Comportamentos, Atitudes e Práticas das Comunidades, relativo à viabilidade de intervenções do projeto Coastal, do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), nas zonas rurais da Guiné-Bissau.
didierte85@gmail.com | http://lattes.cnpq.br/8103094623868507

Eumara Maciel dos Santos é doutora em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), mestre em Estudo de Linguagens e graduada em Letras com habilitação em Língua Portuguesa e Literaturas pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Realizou pós-doutorado em Literatura e Cultura (UFBA), e é graduanda em História pela UFBA. Publicou *O sem-fim da infância: crônicas* (Penalux, 2018) e *Espaços do eu na obra Infiel de Ayaan Hirsi Ali* (Eduneb, 2017). Atualmente é secretária executiva da Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB) e exerce função de chefia no Núcleo de Capacitação da UFBA.
eumara.santos@ufob.edu.br | http://lattes.cnpq.br/3594912691890844

Igor de Carvalho Gonçalves da Costa é mestre e doutorando em Estudos Étnicos e Africanos na Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde se formou em História e atuou como professor substituto. Atualmente realiza, com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb), um estudo sobre visões e significados desenvolvidos entre Cuba, Namíbia, Angola e África do Sul sobre conflitos na África Austral no final da Guerra Fria. Publicou o capítulo "Velhos medos e novas estratégias: narrativas contemporâneas de sul-africanos brancos que combateram em Namíbia e Angola" no livro coletivo *Lutas pela memória em África* (Edufba, 2019), organizado por Cláudio Furtado e Lívio Sansone.
igorhistoria@gmail.com | http://lattes.cnpq.br/4624887311374011

Isabelle Baltazar Cunha da Cruz é mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e em Ciências Sociais pela Universidade Candido Mendes (UCAM). Atualmente participa do projeto de pesquisa "África e Brasil: conexões, representações e dinâmicas históricas e culturais" (PUC-Rio). Desde 2023, leciona História e Sociologia no curso pré-vestibular da Casa do Caboclo Ubirajara, no Rio de Janeiro. Vem dedicando-se às seguintes áreas: história, sociologia do corpo, antropologia visual, com ênfase em estudos africanos, gênero e colonialismo português, com pesquisas sobre representação colonial, fotografias e história social das mulheres nas resistências anticoloniais, especialmente na Guiné "Portuguesa".
isabelle_bcc@yahoo.com.br | http://lattes.cnpq.br/1257458404521493

Lia Dias Laranjeira é doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e mestra em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). A partir de seu trabalho no Museu Afro Brasil, elaborou projeto de doutorado sobre a produção de arte makonde em diálogo com a história política de Moçambique, cuja pesquisa foi realizada neste país e em Portugal, na Universidade Nova de Lisboa, com uma bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). Atualmente é professora do Instituto de Humanidades e Letras da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (IHL/Unilab). É autora dos livros *Mashinamu na uhuru: arte makonde e história política de Moçambique (1950-1974)* (Intermeios; Kapicua, 2018) e *O culto da serpente no reino de Uidá: um estudo da literatura de viagem europeia – séculos XVII e XVIII* (Edufba, 2015).
lialaranjeira@unilab.edu.br | http://lattes.cnpq.br/2850066059155390

Luiz Augusto Pinheiro Leal é doutor em Estudos Étnicos e Africanos e mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), especialista em Teoria Antropológica e graduado em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Fez estágio de pós-doutorado em Antropologia na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Atualmente é professor associado da UFPA, *campus* de Bragança, onde coordena o grupo de pesquisa História em Campo (GHISCAM). É responsável pelo projeto de pesquisa "Episódios transplantados da vida real: história, cultura e gênero nos contos angolanos de Héli Chatelain e Oscar Ribas (1894-1952)" e pelo projeto de extensão "A tradição viva e em movimento: ensino de história e cultura africana através da capoeira angola". É membro formador do Instituto Malungo Centro de Capoeira Angola. Tem experiência no ensino de História e Antropologia, com ênfase em história da África, história da Amazônia, história social da República e antropologia histórica. É autor dos livros *Gladiadores de escassa musculatura* (IAP, 2014), *Capoeira, identidade e gênero* (Edufba, 2009) e *A política da capoeiragem* (Edufba, 2008).
augustoleal@ufpa.br | http://lattes.cnpq.br/7967678999713659

Marcos Dias Coelho é doutor em História Social da África pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), mestre em Estudos Étnicos e Africanos e graduado em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Docente da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), vinculado à licenciatura em História e ao bacharelado

em Humanidades. É associado ao grupo de pesquisa África Contemporânea (GPAC/Unilab), em que desenvolve pesquisa sobre colonialismo em Moçambique, especialmente a relação entre natureza, religião e caçadores. Coordena o grupo de trabalho de Política Cultural do Fórum Nacional de Gestão Cultural das Instituições Públicas de Ensino Superior (FORCULT), em que organizou a publicação do *Instrumento para implementação de política cultural e planos de cultura nas IPES* (Edufpel, 2020). É autor de *O humano, o selvagem e o civilizado: discurso sobre evolução natural em Moçambique Colonial, 1876-1918* (Sagga, 2022).
marvindico@unilab.edu.br | http://lattes.cnpq.br/2570326510398665

Formato: 16 x 23 cm
Fontes: Mezzogiorno e Argos
Miolo: Papel Off-Set 75 g/m²
Capa: Cartão Supremo 300 g/m²
Impressão: Gráfica 3
Tiragem: 300 exemplares

Luis Nicolau Parés (UFBA)
Fábio Baqueiro Figueiredo (UFBA)
Amanda Medeiros de Oliveira (UFBA)
Ana Luzia Pires Lobo Jacinto (ISCED, Angola)
Didier Té (INEP, Guiné-Bissau)
Eumara Maciel dos Santos (UFOB)
Igor de Carvalho Gonçalves da Costa (UFBA)
Isabelle Baltazar Cunha da Cruz (UFBA)
Lia Dias Laranjeira (UNILAB)
Luiz Augusto Pinheiro Leal (UFPA)
Marcos Dias Coelho (UNILAB)

Esta coletânea reúne uma pequena amostra da produção acadêmica recente da linha de pesquisa Estudos Africanos do Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (Pós-Afro/UFBA). Concentrando-se em uma ampla gama de realidades africanas, do passado recente e da atualidade, e mobilizando temas como "mitos, oralidades e literaturas", "deslocamentos", "mulheres, agência e representações" e "instituições e nacionalismos", este livro é uma oportunidade de conhecer mais a fundo uma parcela das pesquisas recentes sobre a África feitas no Brasil, tanto para estudantes e professores universitários interessados em temas africanos quanto para o público em geral.

ISBN 978-65-5630-652-0